147

Rülfs monistische Philosophie.

Dynamo- und Pneumato-Monismus.

Inaugural-Dissertation

der hohen

philosophischen Fakultät der Universität Bern

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Owsei Aronowicz

aus **Tyrkschli** [Russland].



FRANKFURT a. M.

Buchdruckerei Louis Golde

1908.

Von der philosophischen Fakultät angenommen auf Antrag des Herrn Professor Dr. Ludwig Stein.

Bern, 17. Februar 1908.

Der Dekan:
Prof. Dr. G. Tobler.

Meinem lieben Bruder

Morris Hoff

in Dankbarkeit

gewidmet.

I. Biographie und Bibliographie.

Ernst Renan, der Juden und Judentum gekannt haben will, wusste dem jüdischen Genius nichts Nachteiligeres nachzusagen als dass er ein esprit simple ist. Eins ist eins, das war immer die Parole des Monismus. Renan aber rechnete es den Juden nicht gut an, dass ihr Geist so einfach ist, denn ihr monistisches Begreifen, sagt er, zeugt von Simplizität des Denkens und Empfindens. — Den Monismus in seiner religiösen monotheistischen Brechung, sowie den rein philosophisch durchdachten Monismus, der entweder von dem Ding oder vom Begriff ausgeht, trifft somit der Vorwurf, dass er simple, im Renanschen Sinne banal ist. Dabei war es von jeher das Bestreben jeder Philosophie zu allen Zeiten, alle Erscheinungen des Seins und Werdens auf ein einheitliches Prinzip zurückzuführen, die Welt in ihrer Voraussetzung monistisch zu erfassen, oder den Erscheinungen des Seins und Werdens in ihren höchsten Differenzirungen eine einheitliche Formel abzugewinnen und einheitlich zu erklären. Was nur die philosophischen Kulturträger anderer Kulturtypen auf dem Weg der Analyse, der Kritik und der diskursiven Methode, oder der reinen Erkenntnis zu erfassen gesucht, hat der jüdische Kulturgenius synthetisch und intuitiv begriffen; und es hatte einen tieferen Grund, dass in einer Zeit, wo der Cartesianische Dualismus Trumpf war, ein Jude auf der Bildfläche erscheint und seine Philosophie mit der einen Substanz beginnt. Der Spinozistische Pantheismus ist zwar nicht wie Salomon Rubin haben will mit dem Judentum schlechthin identisch, sondern die eine Substanz ist typisch jüdische Denkart. Und nicht nur das Judentum in seinem alten Gewande, sondern überall, wo die Träger des jüdischen Kulturbewusstseins in der Philosophie zum Wort gekommen sind, von Spinoza bis auf Hermann Cohen, haben sie entweder die Einheit a priori vorausgesetzt, oder eine Einheit a posteriori in den Er-

scheinungen gefunden und herauskonstruirt. Ein dritter wieder, dessen Philosophie Gegenstand unserer Dissertation ist, hat eine Einheit a priori erkannt, indem er Ding und Begriff im ersten Anfang nicht wie Kant vielleicht zusammenfallen lässt, sondern über Kant hinausgeht und erklärt, Ding und Begriff fallen in ihrem Anfang schlechthin in Eins zusammen; a posteriori, indem er aus dem Ding den Weltgedanken, aus dem Begriff die Gedankenwelt evolutiv ableitet und ihrem anfänglichen, gemeinsamen Ausgangspunkte gemäss, sie auch in ihrem piramidalen Ende in Eins zusamenfallen lässt. Aber nicht nur der Denkart nach und der Denkwurzel gemäss ist Dr. Isaak Rülf Jude, sondern auch vermöge seines lebensfrohen, freudigen Optimismus, seiner strengen sozialen Pflichtlehre, die ihn am besten als Sohn des alten Prophetenvolkes charakterisirt. Wille zum Erkennen und ein nicht zu bändigender Betätigungsdrang waren von jeher die charakteristischen Merkmale der lichtvollen Prophetengestalt. Licht im Kopfe und Feuer im Herzen; diese zwei Elemente bilden auch den Inhalt der Rülfschen Natur. Den vielen, grossen Juden, von den ersten Anfängen der Judengeschichte an, deren Maximen Erkenntnis und Tat waren, schliesst sich Rülf in würdiger Reihe an.

Isaak Rülf war am 10. Februar 1831 als der zweite Sohn seiner Eltern in dem kleinen kurhessischen Dorfe Holzhausen in der Nähe von Marburg geboren. Den ersten Unterricht erhielt er erst im späten Knabenalter in der jüdischen Schule seines Heimatsdorfes, die 1842 errichtet wurde. Da er ein schwächlicher und kränklicher Knabe war, so hatte er erst im elften Lebensjahre die Schule besuchen können. „Aus dieser Zeit“, erzählt Rülf, „ist mir eine Sache recht lebhaft im Gedächtnis verblieben. Die Schule bestand nur erst etwa ein Jahr, da kam der Generalsuperintendent und Professor der Theologie an der Marburger Universität Karl Wilhelm Justi, um den neuen Ortspfarrer in sein Amt einzuführen. Er wollte sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen, die neue Schule kennen zu lernen. Er kam in Begleitung mehrerer Geistlichen und prüfte in allen Fächern des elementaren- und Religions-Unterrichts. Als er die Schule wieder verliess, wandte er sich zunächst an die Schüler mit den Worten: „Ihr Kinder von den Nachkommen Abrahams, seid doch eine ganz besondere, gottbegnadete Saat, ihr bedürft nur ein klein wenig

Wartung und Pflege und sofort entwickeln sich nutzbare Gewächse; wenn man euch betrachtet, begreift man schon, wie aus eurer Mitte die Welterlösung und der Welterlöser hat hervorgehen können"; und sich speziell an mich wendend sprach er: „Und du kleines, schwächliches Männlein, in dir scheint der grosse Geist deiner Ahnen wieder lebendig geworden zu sein, wenn du gross bist, dann komme nur zu mir." Als Rülf später nach Marburg zu seiner weiteren Ausbildung kam, hat er seinen Gönner nicht mehr unter den Lebenden getroffen. Nach dreijährigem Schulbesuch wollte ihn sein Vater, ein kleiner Ackerbauer und Viehhändler, in den Dienst seiner Arbeit stellen; allein es zeigte sich bald, dass er aus Mangel an Kraft und Lust dazu ungeeignet war. Sobald er ein Buch nur lesen konnte, verschlang er an Druckschwärze was ihm in die Hände kam. Der Vater schien die Begabung seines zweiten Sohnes recht bald erkannt zu haben und sprach zu ihm: „Ein Geschäftsmann wirst du dein Lebtag nicht, da must du Schullehrer werden." Sein Vater brachte ihn, altem Brauche gemäss, zunächst zu einem Rabbiner, der ihm die hebräische Sprache und Literatur beibringen sollte; jedoch des Rabbiners Bestreben war aus Isaak Rülf nicht einen Lehrer, sondern einen Rabbiner zu machen. Volle drei Jahre blieb Rülf in der Talmudschule zu Gudensberg, die der Rabbiner Wetzler leitete. Hier eignete er sich sein grosses Wissen in Talmudicis an, und weitere zwei Jahre verwendete er dazu sich für das Lehrerexamen vorzubereiten. Als Zwanzigjähriger erhielt er einen Ruf nach Gudensberg als Hilfslehrer. Aller materiellen Sorgen enthoben, konnte er jetzt ernstlich an grössere Studien herangehen, um das Ziel, das er sich gesteckt, Rabbiner zu werden, zu erreichen. Nach dreijährigem Aufenthalte in Gudensberg, konnte er mit dem Reifezeugnis in der Tasche seinen engeren Wirkungskreis verlassen, um die Universität Marburg zu beziehen. Er studierte zuerst Medizin und Naturwissenschaft entgegen seiner eigentlichen Absicht, wandte sich schon nach einem Jahre der Philosophie zu und zwar auf Anraten des damals an der Marburger Universität lehrenden Eduard Zeller. Neben den philosophischen Studien, die er unter Zellers Aegide trieb, bereicherte er noch sein Wissen in der jüdischen Theologie und der Wissenschaft des Judentums. 1857 bestand er vor einer Prüfungskom-

mission der theologisch-philosophischen Fakultät seine Rabbinerprüfung. 1859 verliess er Marburg und bekleidete bis 1863 die Stelle eines Lehrers und Predigers an einem Orte im Grossherzogtum Hessen und von 1863 bis 65, die Stelle eines Religionslehrers in Meklenburg-Schwerin. In diese Zeit fällt auch seine Promotion an der Universität Rostock. Im November 1865 erhielt er den Ruf als Rabbiner in Memel, eine Stellung, die er bis kurz vor seinem Tode bekleidete und zur besten Zufriedenheit seiner Gemeinde ausfüllte. 1867 finden wir ihn schon im Verein mit Consistorialrat Hasse an einem humanitären Werke sich beteiligend. Es galt nämlich, dem im Jahre 1867 ausgebrochenen Notstand in Ostpreussen zu steuern. Da die Not eine allgemeine war und der Kronprinz Friedrich die Leitung des Hilfskomitees in Händen hatte, wurde jedem ohne Unterschied der Religion und Nationalität geholfen. Später brach in vielen russischen Provinzen eine fürchterliche Hungersnot aus, unter welcher speziell die russischen Juden unsäglich litten. Der noch jugendliche Rabbiner geht auch hier rasch und hilfreich ans Werk, indem er eine ausgedehnte Philantropie schnell organisirt und den leidenden Stammesgenossen jenseits der Grenze zuhilfekommt. Unter seiner Leitung wurde Memel bald zum Zentrum des damaligen jüdischen Wohltätigkeitswerkes. Er wurde zum Anwalt der russischen Juden beim zivilisirten Europa, was er auch sein ganzes Leben lang blieb. Von welchem Einfluss sein humanitäres Werk auf sein schriftstellerisches Schaffen war, bekundete folgende Aussage Rülfs in seiner Autobiographie: „Diesen Bestrebungen verdankte ein grosser Teil meines Schrifttums seine Entstehung.“ Im Jahre 1869 lädt ihn die russische Regierung, in Anerkennung seiner Verdienste um die russischen Juden, zu einer Konferenz nach Kowno ein, die über die politische Lage der russischen Juden zu beraten hatte. Es handelte sich damals um eine eventuelle Uebersiedelung der Juden aus den Grenzbezirken nach dem Innern Russlands. Nach seiner ersten Russlandsreise publizirte er eine Schrift unter dem Titel: „Meine Reise nach Kowno“. Der überall sich regende Antisemitismus, den Stöcker im Jahre 1876 inaugurirte, andererseits aber, die vielen Beweise edler Humanität, welche er von allen Seiten zu erfahren Gelegenheit hatte, gab Veranlassung zu der 1880 erschienenen Schrift: „Der Einheits-

gedanke als Fundamentalbegriff aller Religion und Wissenschaft, als Verständigungsbasis unter den Gebildeten aller Confessionen und Nationen.“ Diese Schrift enthält schon die Grundlage der Rülfschen Philosophie, soweit sie sich negativ zu den anderen philosophischen Systemen verhält. Aus einer späteren Russlandsreise, die ebenfalls humanitären Zwecken galt, ging die Schrift: „Drei Tage in Jüdisch-Russland“, hervor. Keiner der jüdischen Volksführer in Ost und West hat soviel mit seinen geschmähten und unter dem grössten Drucke lebenden Stammesgenossen mitgelitten, keiner so methodisch ihnen zu helfen gesucht, keiner sich um sie so viele Verdienste erworben, wie der spätere Verfasser der fünfbändigen Metaphysik Dr. J. Rülf. Unter dem Einflusse der Schrift von Dr. Pinsker „Autoemanzipation“ verfasste Rülf im Jahre 1883 die vom Geiste jüdischen Nationalbewusstseins getragene Schrift; „Aruchass bass-ami“, (Heilung meines Volkes), die den Hauptanstoss zur gegenwärtigen jüdisch-nationalen Bewegung gegeben hat. Und wie Theodor Herzl, der bedeutendste Jude des XIX. Jahrhunderts durch seine Schrift: „Der Judenstaat“ die zionistische Bewegung ins Leben gerufen, so Rülf mit dem oben erwähnten Schriftchen. Als im Jahre 1882 über die Juden Südrusslands durch die Pogrome himmelschreiendes Elend und Unglück hereinbrach, war Rülf der Erste, der den Bedrängten zu Hilfe kam und die ganze westliche Judenheit in Bewegung setzte, um bei der russischen Regierung zu intervenieren und den Pogrom abzustellen. Dieser jähe Ausbruch der Pogrome, die bis auf den heutigen Tag fortgesetzt werden, hat Rülf zu einer gründlichen Revision und Korrektur seiner bisherigen Auffassung des Judentums geführt. Sein weiter Blick übersah sofort die Situation, erkannte in jenen blutigen Ereignissen die Aeusserung der Differenzen zweier Welten; er sah ein, dass ein dauernder Friede auf jenem blutgetränkten Boden nicht möglich ist. Und als Theodor Herzls politischer Appell an die Judenheit erging, sich zusammenzuschliessen, um an der Wiederherstellung einer öffentlichrechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina für die Juden, die sich nicht assimiliren können oder wollen, zu arbeiten, da war Rülf der Erste, der den Mut hatte, sich Herzl voll und ganz anzuschliessen. Auf dem ersten Zionisten-Congress, der 1897 in Basel zusammentrat, sah man den greisen Rülf, der mit seinem

Erscheinen bekundete, dass man mit blosser Philantropie keinem Volke helfen kann. Und als sich später einige aus Ungarn in Deutschland wirkende Rabbiner veranlasst gesehen,. gegen den Zionismus im Namen des deutschen Patriotismus und der jüdischen Religion öffentlich aufzutreten, da warf sich der greise Rülf mit jugendlichem Feuer in die Arena und focht mit den besten Waffen seines Geistes für das u. a. von Herzl und ihm ausgearbeite Baseler Programm. — Rülf war ein geschickter Publizist, denn seit April 1872 bekleidete er neben seinem Rabbineramt in Memel auch den Posten eines Chefredakteurs des „Memler Dampfbooten".

Rülf war eine tätige und arbeitsfreudige Natur und es darf nicht Wunder nehmen, dass einer so realen Natur, wie es Rülf war, der blutleere und nervenlose Panlogismus eines Hegel zuwider sein musste. Ueber seine philosophischen Neigungen schreibt Rülf selbst: „Die Philosophie war es, welche mich von Jugend an auf das lebhafteste beschäftigt hatte; zumal ich eingesehen hatte, dass dieselbe aus ihrem Bannkreis der reinen und abstrakten Intellektualität, welche von einer Welt ausserhalb des Denkens garnichts wissen wollte, erlöst werden müsse und einer Regeneration bedürfe". Seine 1864 erschienene Dissertation, die den Titel führt „Qua fundamenta metaphisices prossus novae ponere conatus est" enthält schon den Grundgedanken, dass neben der Philosophie der abstrakten Gedankenwelt auch eine Philosophie des realen Weltgedankens aufgebaut werden müsse; also man sieht, Rülf steht a priori in scharfem Gegensatz zu Hegel, und ganze Stellen seiner Metaphysik sind von einer Polemik gegen Hegel erfüllt. Gegen 1884 ging er an seine philosophischen Arbeiten heran, und im Jahre 1888 erschienen die beiden ersten Bände, des insgesamt auf fünf Bände berechneten Werkes. „Wissenschaft des Weltgedankens" und „Wissenschaft der Gedankenwelt" lautet der Titel der beiden Bände, und ihr Inhalt stellt schon die ganze Philosophie Rülfs im Umriss dar. Auf diesen beiden Bänden baut sich die Wissenschaft des Einheitsgedankens auf, die er im dritten, vierten und fünften Band niedergelegt hat. Im Jahre 1895 erschien der dritte Band, „Wissenschaft der Krafteinheit" oder „Dynamomonismus" und 1897 hat er den vierten Band „Wissenschaft der Geisteseinheit" oder „Pneumatomonismus" erscheinen lassen. Der fünfte und letzte Band „Wissenschaft der Gotteseinheit" erschien im Jahre 1903.

II. Einleitung.

Der Ausgangspunkt der Rülfschen Metaphysik beruht auf einer Kritik der Identitätsphilosophie. Schon in der Einleitung erklärt Rülf, dass er als junger Student richtig erkannt habe, „dass es mit der sogenannten Identitätsphilosophie nichts sein könne, dass es ein Ding der Unmöglichkeit sei, Sein und Denken, Subjektives und Objektives, Ding und Begriff in Eins zu verschmelzen, dass beide als grundverschieden streng auseinander gehalten werden müssen.“ Ein logisches Fatum kann nach Rülf nicht der letzte Stammbaum unserer Erkenntnis sein, wenn auch nach ihm das Weltenall a priori ein einheitliches Ganzes bildet, a posteriori aber und im Spiegel der Wirklichkeit gesehen, ist jene einheitliche Welt nur ein blosses Gedankengebilde, das die wirkliche Welt um- und einschliesst und sich neben ihr wie der blosse Gedanke zur brutalen Wirklichkeit ausnimmt. Für den monistischen Denker Rülf handelt es sich nicht darum auf Grund einer wirklich angenommenen Formel zu erklären, was die Welt als Ganzes zusammenhält, sondern er ist vielmehr bestrebt, die zwei Welten, die er aus Denken und Erfahrung kennt, auszusöhnen und auf ein letztes Prinzip zurückzuführen, aus welchem später ein einheitliches Ganzes hervorgeht. Die Kardinalfrage für ihn ist: wie sind Gedankenwelt und Weltgedanke, Denken und Sein auf eine einheitliche Formel zu bringen, die die beiden Welten als Teile eines Ganzen zusammenfasst? Um uns jetzt schon das Verständnis für die später hier zu entwickelnde Weltanschauung Rülfs zu sichern, wollen wir, bevor wir mit der Auseinandersetzung seiner Lehre anfangen, auf ein Moment hinweisen, das für die ganze Rülfsche Philosophie von grosser Bedeutung ist.

In seiner Polemik gegen den Materialismus, den er entschieden ablehnt, verneint er die Existenz des Stoffes an sich; die überall zu Tage tretende Intelligenz, selbst auf der untersten Stufe des unbewussten Seins, belehrt ihn, wie später du Bois-Reymond, dass es mit dem intelligenzlosen blöden Stoffe nichts sein könne. Auf das Atom zurückgehend, sieht er ein, dass es logisch keine Einheitlichkeit, physikalisch kein lebendiges Prinzip

ist, aus dem etwas entstehen, sich gestalten und entfalten kann. Die Atomlehre des Engländers Proust, nach der die Atome weder ein Gewicht haben, noch quantitativ und qualitativ verschieden sind, und später das Argument von du Bois-Reymond, nach welchem es unbegreiflich ist, dass aus einer Anzahl von Kohlenstoff — Wasserstoff — Sauerstoff etc. — Atomen und deren Lagerung und Zusammenwirken Bewusstsein entstehen könne, belehrt ihn, dass nicht der Stoff, die körperliche Materiatur, sondern dass die Kraft die seelische Substanz die Wesenheit alles Vorhandenen bildet. Demnach ist alles in der Natur, und der menschliche Körper nicht ausgenommen, verwirklichte und verkörperte Kraft. Am Anfang tritt die Kraft als starres, rücksichtsloses und unbewusstes Sein in die Erscheinung, und sie ist unmittelbar auch Wirkung d. h. mit der Wirkung so sehr verbunden, dass es im ersten Augenblick scheinen möchte, als ob zwischen Kraft und Wirkung, für Wille, Empfindung und Ueberlegung gar kein Raum vorhanden sei. Aber da tritt bald das evolutive Moment in die Erscheinung, und das evolutive Moment löst jenes Starre und Rücksichtslose an der Kraft und bringt sie in Fluss. Wie und wo sich das evolutive Moment bei der Kraft einfindet, darüber gibt uns Rülf vor der Hand eine rein metaphysische Erklärung: „Aus bewusstem Willen hervorgegangen kann die Kraft in ferner, weiter Entwickelung, indem sie alle Wege, welche dahinführen, durchläuft, alle Stufen ersteigt, auch bewusster Wille werden.“[1])

Die Kraft wirkt zunächst atomistisch und punktuell. Solang die Kraft innerhalb eines Atoms befangen ist, kann von einer Beziehung der Kraft in sich und auf sich keine Rede sein, denn die Einheit schlechthin ist ohne innere Beziehung. Die Absonderung und Differenzirung entsteht erst dann, wenn sie sich der letzten Krafteinheit entrückt und anderen Einheiten sich als selbständige Einheit gegenüberstellt. Die Beziehung der atomistischen Krafteinheit nach aussen zu anderen Kraftzentren derselben Art ist eine lebhafte. Da besteht ein reger Verkehr von jedem Einzelnen zu Allen, von Allem zu jeden Einzelnen, und aus eben diesem Verkehr entstehen chemische, mechanische und organische Verbindungen in unbegrenzter Zahl und später anor-

---

[1]) Metaphysik Bd. 1, S. 118.

ganische und organische Körper, tellurische, siderische und kosmische Gebilde; aus diesen Verbindungen, Korpuskeln und Gebilden setzt sich die All- und Welteneinheit zusammen. Also das Urprimäre und die letzte Einheit ist die Kraft; alles Geteilte innerhalb des Seins ist ein direkter Ausfluss der Verwirklichung der Atomkraft und ihrer Beziehung. Während aber die Wirksamkeit aller Kräfte der Welt eine unbewusste ist, wirkt die geistige Kraft mit Bewusstsein; die geistige Kraft ist die bewusste Kraft oder die Kraft des Bewussteins. Dieses Bewusstsein in seiner Form des Selbst- und Weltbewusstseins, resp. dieses bewusste Sein, sticht in seiner Aeusserung und Wahrnehmung scharf ab von dem Wirken aller anderen Kräfte. Nur sie allein besitzt die Fähigkeit, alles Bestehen und Geschehen im räumlichen Nebeneinander und zeitlichen Nacheinander in ihr Bewusstsein aufzunehmen; und diese Kraft erreicht die höchste Spitze ihrer Entwicklung, wenn sie sich wieder in einer bewussten und begrenzten Ichheit einfindet, und es gibt keine kompendiösere Bezeichnung für den Geist wie das Ich, auch für den Gottesgeist: „Ich bin der Herr Dein Gott". Im Ich äussert sich das Bewusstsein als Selbstbewusstsein, aber die grösste Bedeutung des Ich liegt darin, dass es eine Konzentration und Zusammenfassung alles dessen ist, was uns von der Welt und von uns selbst bewusst geworden in jenen allumfassenden Kraftpunkt der Ichheit.

Durch diese kleine Darstellung, die an sich wenig originell ist, und teils auf Leibniz und Hartmann, teils auf du Bois-Reymond und Proust sich aufbaut, glauben wir den Ausgangspunkt der ganzen Rülfschen Metaphysik, die noch zu entwickeln ist, erreicht zu haben. Das urprimäre ist, wie gesagt, die Kraft, aus ihren Sonderungen und Differenzirungen entsteht der Raum und alles was den Raum ausfüllt, entsteht der Weltgedanke; aus der bewussten Kraft, aus dem Ich entsteht die Gedankenwelt. Also a priori fallen Weltgedanke und Gedankenwelt in Eins, in die Kraft zusammen. Die Kraft ist die letzte Ausmündung für diese beiden grossen Welten. Nunmehr handelt es sich für Rülf durch Entwicklung und Darstellung den Beweis zu führen, dass zwischen der äusseren und inneren Welt, dass zwischen Weltgedanken und Gedankenwelt eine vollkommene Analogie besteht, dass einer jeden Erscheinungskundgebung und Weltenbestimmung der äusseren

Welt, eine gleichartige Tatsächlichkeit in der inneren Welt entspricht.

Der Weltgedanke und die Gedankenwelt offenbaren sich uns in historisch-pragmatischer und philosophisch-konstruktiver Wissenschaft in drei Formen, in der Form der Sensualwelt, der Intellektualwelt und der Spekulationswelt. Zuerst erscheint uns der Weltgedanke als Gedankenbild der sinnlichen Welt; diese Sinneswelt ist die Welt der Erfahrung. Es gibt aber noch eine andere Welt, denn sonst wäre ja die Annahme von vornherein gerechtfertigt, dass das Denken keinen ursprünglich angeborenen Inhalt habe. Indessen ist das empirische Wissen nicht zu unterschätzen, und seine Bedeutung kann gerade für den Idealisten nicht genug betont werden, denn durch die Wahrnehmung erlangen wir, neben der Erkenntnis einer dinglichen Welt ausser uns, auch die Kenntnis einer begrifflichen Welt in uns, jedem Ding entspricht ein Begriff. Indessen Ding und Begriff, wiewohl sie einander entsprechen, sind jedoch nicht identisch, sondern unterscheiden sich scharf von einander. Jedes Ding ist eine Spezialität, eine Einzelheit, der Begriff dagegen eine Generalität, ein Umfassendes und Allgemeines. Das Ding ist ein existentes Wesen, der Begriff eine blose gedankliche Vorstellung. Das Ding erzeugt den Begriff, der Begriff erleuchtet das Ding und macht dasselbe vorstellig. Das Ding ist das Urbild, der Begriff das Abbild. Ding und Begriff, und das hat schon Kant eingesehen, sind die beiden Stämme unserer Erkenntnis, aber während Kant erklärte, dass Ding und Begriff v i e l l e i c h t einer gemeinschaftlichen Wurzel entstammen, geht unser monistischer Philosoph über Kant hinaus, indem er statt des Kantschen Vielleicht G e w i s s setzt, und behauptet: Ding und Begriff entstammen einer gemeinschaftlichen Wurzel. Ding und Begriff decken einander vollständig; das Ding an sich ist sein richtiger Begriff, beide sind eins und doch verschieden, und wer sie in ihrer Einheit und Verschiedenheit nicht zu fassen versteht, verfällt leicht in den Fehler Herbarts, der Ding und Begriff mit einander verwechselte.

Auf die Verschiedenheit des Dinges und Begriffes kommt es uns hier nicht an. Diese beiden Stämme haben zunächst eine gemeinsame Wurzel in der Sinnlichkeit. Die Begriffe stammen aus den Vorstellungen von Dingen, dennoch sind unsere Vorstel-

lungen kein Besitz a priori, sondern wir haben sie erst durch die Sinne erworben und angeeignet, und so sind nun auch alle unsere Begriffe Urteile und Schlüsse auf die sinnliche Erfahrung zurückzuführen. Was wir auf dem Wege der Erfahrung, vermittelst unserer Verstandesoperationen, ermittelt haben, steht in keiner unmittelbaren Beziehung zu dem bloß receptiven Verhalten der Sinne. Der bekannte Satz „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“ kann nur gelten, insofern man einen vorzeitigen Ursprung aller Erkenntnis annimmt, aber wir glauben kaum, dass irgend ein a priorisches Moment in uns vorhanden ist; die Begegnung von übersinnlichen Wesenheiten auf dem Wege unserer Erfahrung, gibt uns noch lange kein Recht, diese übersinnlichen Wesenheiten als einen rein a priorischen Besitz zu betrachten. Diese sinnliche Erfahrung enthält schon den Hinweis auf das Dasein von Kräften, d. h. die Wahrnehmung einer nicht — und übersinnlichen Wirksamkeit und Wirklichkeit, sowohl in uns als ausser uns und die auch schon unmittelbar zu den Vorstellungen von Gott und Geist hinführen.

Aber was für uns wichtiger ist, ist die Tatsache, dass wir schon in der rohen Erfahrung auf die Zweiheit der Welten stossen. Auf der einen Seite eine Welt von Dingen, auf der andern eine Welt von Begriffen, hier eine objektive, dort eine subjective, hier eine innere, dort eine äussere Welt. Beide Welten stellen für sich ein universelles Ganzes dar, welche nicht nur durch sinnliche Reception, sondern durch geistige Perception zur Einheit verknüpft werden, denn es sind auch analoge Welten. Es sind analoge Welten und doch sind sie nicht ein und dasselbe; sie entstammen zwar derselben Wurzel, aber in allen ihren Phasen und Instanzen, kommen sie als zwei verschiedene Einheiten zum Vorschein. Ding und Begriff sind materiell von einander verschieden, formell sind sie doch einander ähnlich. Die Aehnlichkeit drückt sich in einer parallellaufenden Analogie zwischen den Entwicklungsformen des Aeusseren und Inneren, des Weltgedankens und der Gedankenwelt aus.

Die äussere und innere Welt als Analogon zu begreifen, hat schon Plotin versucht und in jüngster Zeit Schelling. Die Analogie verstehen wir hier im Sinne Kants; Kant spricht von Analogien der Erfahrung, der Erkenntnis und der Vernunft. Für uns handelt es sich um eine Analogie zwischen der äusseren und

inneren Welt, zwischen Subjektiven und Objektiven. Die dem Denken und Sein gemeinsame Wurzel hat schon Trendelenburg aufzudecken versucht. In Bezug auf die Lehre Kants von Raum und Zeit, welche Kant als die Formen des äusseren Sinnes einzig und allein der subjektiven Betrachtung zuweist, meint Trendelenburg: „Und doch drängt es sich unabweislich auf, dass wenn überall ein Erkennen denkbar sein soll, das Letzte und Ursprüngliche dem Denken und Sein gemeinsam sein muss“. Hier spricht allerdings ein Hegelianer, aber im letzten Grunde tritt auch bei Trendelenburg der Wunsch nach einem gemeinsamen Stamm des Seins und Erkennens als ein direkter Ausfluss monistischer Bestrebungen auf. Vielleicht hat keiner der Jünger Hegels auf das monistische Moment so hingewiesen und hingedrängt wie gerade Trendelenburg in seinem Buche „Logische Untersuchungen“. Wenn Denken und Sein keine scharfe, sich einander ausschliessende Gegensätze sein sollen, so muss etwas Gemeinsames gesucht werden, das als Verbindung diene. Trendelenburg glaubte dieses Gemeinsame im Prinzip der Bewegung gefunden zu haben. Wir wollten nur darauf hinweisen, dass es nicht Rülf allein ist, der ein Gemeinsames als Verbindungskette der begrifflichen und dinglichen Welt sucht, sondern dass speziell in der jüngsten Zeit bei vielen Denkern das Bedürfnis nach einem harmonischen Prinzip sich kund gibt. Die Bewegung kann allerdings, trotz Trendelenburg, die Rolle der Vermittlung aller Erkenntnis kaum übernehmen, denn alles Erkennen ist, sowohl subjektiv als objektiv, etwas ruhiges und fixirtes, also der Gegensatz von Bewegung. Nicht ist es die Bewegung, die die Vermittlung zwischen allem Erkennen bildet, sondern die einzige Wurzel der beiden Hauptstämme aller Erkenntnis ist die sinnliche Welt, resp. die sinnliche Wahrnehmung: „Die Gesetze des Sehens und Hörens, die Bildung des Auges und Ohres, sind ein vollkommen ausreichendes Prinzip für alle Erkenntnis einer äusseren und inneren Welt.“[1]) Die verwandschaftlichen Beziehungen und gegenseitige Aushilfe von Ding und Begriff, bekunden das Bestreben eine Ganzheit zu bewirken. Aus ihren Beziehungen zu einander und ihrem Einwirken auf einander bildet sich jener grosse Einschlagsfaden in dem Gedankengewebe bis zur Schöpfung glänzend.

[1]) ibid. Bd. I, S. 30—31.

Bisher hatten wir es mit der Welt der Perzeption, mit dem Ding und Begriff in ihrer analytischen Fassung zu tun, kurzum mit dem stofflichen Sein. Allein die uns vermittelst unserer Sinne auf dem Wege der Erfahrung zugeführte Welt betrifft nur das Einzelgebilde. Die Erfahrungswelt aber ist zu lückenhaft und unvollständig und alles Wissen vom Einzelnen ist noch ohne Zusammenhang und Zusammenhalt. Gemäss dem Auseinanderhalten von Weltgedanke und Gedankenwelt, liegt es uns ob, nicht nur den Einen, nicht nur den Weltgedanken, sondern auch die Gedankenwelt zu untersuchen; da kann es sich nicht um ein inductives, sondern um ein deductives Verfahren handeln.

Die Welt, die sich uns aus dem Material unserer sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung aufbaut, ist höchstens ein architektonisch schönes, aber sonst ein starr unbewegliches Gemäuer; was wir in diesem Gemäuer vermissen, ist die innere Ausstattung und die äussere Bewegung. Das Spiel und Gegenspiel, Wirkung und Gegenwirkung der Kräfte bleibt hier aus. Um in die innere Welt einzudringen, müssen wir jene aus der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung gewonnenen Teile und Glieder zusammenfügen und mittelst ihrer, nicht die Teile sondern das Ganze betrachten. Wir gehen nicht vom Einzelnen zum Ganzen, sondern vom Ganzen zum Einzelnen. Von der analytischen zur synthetischen Höhe angelangt, beginnen wir das All zu überschauen. Hier erblicken wir zum ersten mal eine eigentlich neue Welt. Es ist nicht mehr hier die Welt der Perzeption, der äusseren und inneren Erfahrung, nicht die Welt der Stoffe, nicht die der Dinge und der Begriffe, sondern es ist die Welt der Reflexion. Eine von dem Spiegel unseres Innern in ihrer vollkommenen Einheit zurückgestrahlte Welt.[3] — Es ist die Aussenwelt. — Diese Betrachtungsweise ist keine willkürliche, sondern eine ganz elementar gewöhnliche. Die sinnliche Wahrnehmung wird vorgestellt, im Gedanken fixirt und für die Reflexion bereit gehalten. Was für das Einzelne gilt, gilt auch für die Summe alles Einzelnen, für das All.

Also, anstatt einer sinnlichen und empirischen Welt, haben wir eine Welt des Nachdenkens und der Reflexion. Die Reflexion hat es nicht mit der dinglichen und begrifflichen Welt zu tun,

sondern sie arbeitet mit dem Weltding und dem Weltbegriff und will stets ein Ganzes sein; sie ergänzt die Welt der Erfahrung. Und diese Weltreflexion ist ein getreues Abbild der Welt der Erfahrung. Die Welt der Erfahrung bedarf einer Ergänzung, denn sie ist nicht vollständig; unsere Wahrnehmungen dringen nicht überall hin. — Ganz anders aber steht es mit der Welt der Reflexion. Hier offenbart sich unserm geistigen Auge ein fertiges Weltbild, eine lückenlose Welt. In dieser Reflexionswelt haben wir es mit dem stofflichen Sein, mit dem physischen Material, mit der Möglichkeit oder Dynamis nicht zu tun. In der stofflichen Welt heisst es Werden, in der Reflexionswelt Geworden sein. Hier haben wir nicht mehr zu betrachten, wie die Stoffe werden, sondern wie die Formen über dem Gewordenen gelagert sind. Ausser den Formen sind innerhalb der Reflexionswelt, die geformten Glieder mit der Macht begabt, das Ganze in Leben und Tätigheit hervortreten zu lassen. „Die Wirklichkeit ist ja nicht bloss Existenz, sondern auch Wirksamkeit.“[1]). Die Kräfte, — von Stoff will Rülf nichts wissen — offenbaren sich in der Körperwelt als Leben und Tätigkeit. Die Kraft ist immer in Bewegung und mit der Wirksamkeit identisch, von einer Erfüllung ihrer Mission kann gar keine Rede sein, denn wenn sie schon in ihrer Eigenschaft als Kraft, ihre Wirkung vollzogen hat, muss sie noch, damit sie fortbestehe, stets weiter wirken. Die Aeusserung der Kraft in ihrer Verwirklichung, ist die Schöpfung, die fortdauernde Wirksamkeit der Kraft und ihre stete Bewegung ist Ursache der Erhaltung. Und was ist Erhaltung anderes als fortgesetzte Schöpfung? —

So erkennen wir den Weltgedanken als Reflex unseres Ich. Diesem Weltgedanken steht die Gedankenwelt gegenüber, die nicht nur ein wissensähnliches sondern ein wissensgleiches Weltbild ist: es ist die menschliche Vernunft. „Die Vernunft ist der innerlich gewordene Gedanke der Welteneinheit in Form einer reflektierten, objektiv gewordenen Gedankenwelt.“[1]) Die Vernunft ist der Gegenstand der äusseren und inneren Betrachtung und hat insofern mit der Welteneinheit gemein, als sie es ist, die in der Welteneinheit waltet und die Welteinheit, welche in der Vernunft sich äussert. Das

[1]) ibid. Bd. I, S. 38.

Ganze in der objektiven, ist das Allgemeine in der subjektiven Welt. Im ersten Augenblick mag es den Anschein haben, als hätten die beiden Weltreiche gar keine Aehnlichkeit, denn ihre Materiatur zeigt eine tiefgehende Verschiedenheit, verschieden wie Ding und Begriff, wie Ganzes und Allgemeines, wie Weltgedanke und Gedankenwelt; das alles, wenn sie gegen einander gehalten werden, jedoch als Wissen gefasst, sind sie vollkommen einander gleich. Im Moment, wo sie in das Wissen übergehen, kommen sie zum Bewusstsein und innerhalb des Bewusstseins ist es schliesslich derselbe Inhalt: Weltvernunft und Vernunftwelt. Die Identität des Inhalts der beiden Welten ist aber nur eine formelle. Nur durch ihr formales Wesen gibt sich die Welt der Vernunft zu erkennen und dasselbe Wesen ist es, in welchem die Vernunft sich selbst wiedererkennt. Die Vernunft an sich ist eine leere Form, nur erfüllt von den Weltformen beginnt sie zu produziren, und ihre schöperische Tätigkeit besteht im Ordnen und Bestimmen, im Sondern und Scheiden. Und da haben wir das vollkommene Weltbild, wie es sich unserem geistigen Blicke offenbart; und schliesslich, was beide Welten mit einander gemein haben, was sie unlösbar für alle Ewigkeit verbindet, ist die Vernunft, die von Weltformen erfüllte, schöpferische Vernunft. So haben wir a priori die Kraft als den gemeinsamen Ausgangspunkt, a posteriori die Vernunft als vereinigendes und vermittelndes Glied zwischen dem Weltgedanken und der Gedankenwelt.

Während uns aber die Vernunft als die oberste Spitze des Weltganzen erscheint und dasselbe zusammenhält, ist doch andererseits auch anzuerkennen, dass das All schon in seiner primitivsten Form von einer gewissen Vernunft beherrscht wird; denn die Allkraft ist die Atomkraft, und die Kraft kann nur dann wirksam sein, sofern sie geteilt und atomistisch das All durchdringt. Dieser Teilungsprozess ist ein Vernunftprozess; so ist die Möglichkeit der Existenz der Welt, d. h. die Wirksamkeit der Kraft, ebenfalls auf ein Vernunftprinzip zurückzuführen. Die Kraft wirkt atomistisch, tritt im Element auf, und wird im Element zum Stoff. Das Element ist das vom All determinirte Atom und als solches der eigentliche Urstoff, die reine Dynamys, und

[1]) ibid Bd 1, S. 38.

nur vermöge seiner Determination kann es sich zum Stoffe umwandeln und gestalten. Es wäre aber falsch, anzunehmen, dass Determination Negation sei; nein, im Gegenteil, diese Determination ist die feste, unabänderliche Position d. h. die feste Kraft, der undurchdringliche, bewirkte Stoff. So wird gleichermassen die Kraft zur Substanz der Welt, ihre Lagerung in Atomen zum Prinzip der Determination, und diese Determination erscheint wie die Vernunft als logisches Prinzip der Welteneinheit. Alle Gesetze und Ordnungen in der mechanischen wie in der organischen Natur, ihre Verbindungen und Beziehungen liegen in den elementaren Stoffen vorgebildet und werden von der Allkraft oder Allvernunft prädestinirt und regulirt. „Alles für Eines und Eines für Alle, Alles in Einem und Eines in Allem. Vom Atom bis zum All herauf, vom All bis wieder zum Atom herab ist alles in seiner elementaren Bestimmung durch die Allkraft ganz genau bestimmt und geregelt.“[1])

So wird nun das All und was es erfüllt, von einer Substanz getragen, der einen Kraft, die sich zugleich als logisches Weltprinzip, als die Weltvernunft im Weltganzen kundgibt.

---

[1]) ibid Bd. 1, S. 280.

III. Dynamo-Monismus.

Wie alle monistischen Denker fängt auch Rülf mit der Substanz an. Die Frage lautet: Was ist das Primäre im Schoße des Seins und Werdens? Unserem Auge offenbaren sich zwei Welten, zwei verschiedene Welten, die Welt der Dinge und die Welt der Begriffe, Weltgedanke und Gedankenwelt; sind diese beiden Welten Existenten a priori oder ist eine aus der anderen hervorgegangen? Der Versuch einer Lösung dieser Frage bildet den Inhalt der ganzen Philosophie zu allen Zeiten und allen Breitegraden. Es ist die Frage der Substanz, der Ursubstanz oder Urkraft. Beim Begriffe der Substanz, denkt man sofort an Spinoza; allein Spinoza hat sie nicht entdeckt, sondern lediglich verarbeitet und aus ihr zwar eine vollkommen einheitliche, aber auch nur einförmige Welt aufzubauen verstanden, denn seine Substanz ist ihm nicht Substrat und Resultat, sondern die einzige und wahre Essenzialität, Stoff ohne Formen, Einheit ohne Vielheit. Allein nicht nur Spinoza sondern schon die ersten jonischen Hyliker haben nach der Substanz der Welt gefragt, jedoch ihre Antwort, der Stoff sei die Ursubstanz der Welt, konnte den sich regenden Menschengeist auf die Dauer nicht befriedigen. Später ist aus dieser Stoffsubstanz Form und Ding geworden. Auch Aristoteles, dem die Substanz nur das Ding, das reale, allen Prädikaten als ihr Subjekt zugrundeliegende Einzelding ist; auch Aristoteles gerät damit in einen völlig unlösbaren Widerspruch. Es ist der Widerspruch zwischen Einzelnem und Allgemeinem, zwischen Sein und Wissen, zwischen Ding und Welt, das wahre Sein ist das Einzelne, und doch ist alles Wissen von diesem Sein, nach Aristoteles eigener Aussage, ein rein Allgemeines. Wie kann, die in dem Einzelding zu Tage getretene Wirklichkeit eine grosse, einheitliche und in sich doch differenzirte Welt auslösen? Ebenso Cartesius, da er von der Körperwelt ausgeht und somit an Aristoteles anknüpft, verschärft nur noch den Widerspruch durch seine Substanzlehre. Nach ihm wird die Existenz der körperlichen Substanz vom Denken nicht alterirt, und da Cartesius, was für sich allein existiren kann,

Substanz nennt, und andererseits, die vom Denken nicht alterirte körperliche Substanz eine getrennte Sonderexistenz fristen muss, so ergibt sich daraus, daß nicht eine, sondern zwei voneinander getrennte Substanzen existiern. Diese Substanzen verlieren auch nichts von ihrer widersprechlichen Natur, wenn sie Cartesius auf Gott bezieht. — Zunächst ist es fraglich ob zwei so diametral entgegengesetzte und von Natur aus contradiktorische und verschiedene Wesen in einem Dritten sich zu Einem zusammenschließen können. Aber gesetzt den Fall, dann bleiben sie doch an sich und unter sich stets dieselben, und das Sein wird stets ohne Wissen und das Wissen ohne Sein gedacht werden müssen.

Die neuere Philosophie, die einen Fichte, Schelling und Hegel zu Schöpfern und Trägern hat, läßt die Frage nach einer einzigen, bleibenden Weltsubstanz gar nicht zu. A = A, aus welchem Fichte sein ganzes System des subjektiven Idealismus ableitet, läßt die Substanzfrage nicht aufkommen, weil die Welt und alles äußere Sein und Wesen nichts weiter ist, als die Projektion des zum Bewußtsein auftretenden Geistes, weil das Nicht — Ich durch das Ich gesetzt wird und das Weltbewußtsein nur als Gegensatz des Selbstbewußtseins entsteht. Und wer mit Schelling sagt, über die Natur philosophieren heißt die Natur schaffen, bedarf gewiss keiner weiteren Substanz. Auch Hegel ist durch sein reines Sein, welches gleich dem Nichts ist und mit diesem zusammen in das Werden eingeht, schon über die Substanz hinaus. So blieb in der neueren Philosophie die Substanzfrage ungelöst oder ihrer Lösung selbst vorgebeugt. Allein die erste Bejahung einer greifbaren Realität — und wer wollte noch nach Decartes die Realität leugnen — treibt den denkenden Menschengeist der Substanzfrage wieder zu. Was vorhanden ist, muß doch einen ersten Anfang haben und wenn etwas ist, muß es doch auch einen Urgrund alles Sein geben. Unserem Auge offenbart sich eine Welt von Dingen und Erscheinungen, die vor demselben Menschenauge ihr Dasein vollbringen, folglich gibt es eine Weltsubstanz, welche Dinge und Erscheinungen als Grund und Ursache hat. Selbst Kant würde gegen einen solchen Schluß nichts einwenden, sofern er uns nur zugeben wollte, woran wir nicht zweifeln können, daß nämlich unsere Kenntnis und Erkenntnis der

Dinge nicht allein unsere Kenntnis und Erkenntnis, sondern auch in demselben Maße objektive Erkenntnis der Dinge selbst ist, und daß ferner die Erkenntnis in uns, dem Gegenstand der Erkenntnis außerhalb uns, vollständig entspricht. Bleibt die Frage wieder zu Recht bestehen: Was ist die Substanz? Daß auch uns die Antwort der jonischen Hyliker nicht befriedigt, steht fest, denn aus der trägen Stoffmasse kann keine differenzirte Welt entstehen. Selbst die mechanisch-physikalischen Gewalten, wie Attraktion und Repulsion, Trägheit und Schwere, können dazu nicht beitragen. Aber in demselben Maße, wie uns die Antwort der jonischen Naturphilosophen und die des Aristoteles nicht befriedigen kann, noch weniger kann uns die Antwort eines Pythagoras oder Plato genügen. Daß die mathematische Form von Maß und Zahl und die logisch-ästhetische Form von Ding und Ideen, also ein rein begriffliches Sein niemals zur Substanz werden könne, auch nicht der reinste und höchste Begriff, die reinste Idee, braucht nicht bewiesen zu werden, sofern sie einer Wirklichkeit entbehrt, doch ohne Wirklichkeit, und alle Begriffe, ohne materielles Substrat sind doch blosse Schemata.

Erst ein Leibniz sollte die Lösung dieser Frage anbahnen. Er gibt auf die Frage: was ist die Substanz, eine knappe Antwort. „Die Kraft ist die Substanz der Welt,“ oder mit Leibniz gesprochen, „die Kraft muß als Substanz, die Substanz kann nur als Kraft gedacht werden.“ So hat zunächst Leibniz formell die Frage beantwortet. Allein die materielle Antwort hat auch Leibniz nicht zu geben vermocht, denn die Leibnizsche Substanz als eine rein begriffliche und individualisirte Monas gefaßt, bildet einen Widerspruch gegen die Realität und Materialität des Dinges und der Körperwelt. Leibniz faßt die Kraft, die er oben als Substanz bezeichnet nur als Vernunftbegriff und Gedankenwesen und im Gegensatz zu Spinoza kennt er keine Substanz als letzte Einheit, sondern er stellt die Kraft als unendlich viele solcher Substanzen hin. Bei Kant kann von Substanz gar keine Rede sein, denn er kennt nur die Substanzialität der Stammbegriffe des reinen Verstandes als Kategorie der Relation. — Mit Aristoteles betrachten wir „τὶς ἡ οὐσία“ „was ist die Substanz?“ als die Grundfrage aller Philosophie. Der Begriff der Substanz schließt aber an und für sich alle Besonderheit und

Vielheit von sich aus, denn wir denken sie uns als den Urgrund und Essentialität, und schließt in sich die Einheit und Allgemeinheit. Wir können uns aus schon oben dargestellten Gründen weder für den Stoff noch für die Kraft als Vernunftwesen und Gedankengebilde entschließen und können weder den einen noch die andere als Ursubstanz bezeichnen. — Auch Stoff und Kraft vereinigt, sei es im unendlich kleinen oder im unendlich großen, ergibt bei noch so harmonischer, auflöslicher Einheit keine einzige, sondern zwei Weltsubstanzen; beide von gleicher Ursprünglichkeit und gleicher Ewigkeit. Auch können wir nicht das Geistige und das Göttliche, das wir erkennen und bekennen als Ursubstanz annehmen, denn die Materie und ihre Prozesse sind absolut notwendig, mechanisch notwendig. Und wie wird sich gegenüber dieser notwendigen Materialität ein Gott ausnehmen, wird er nicht zu einem Schattengott herabsinken, angesichts der von ewiger Notwendigkeit durchdrungenen Materie?

Die Substanz kann nur eine sein; zwei Substanzen vertragen sich weder nebeneinander, noch mit unseren Begriffen von der Einheit, Ewigkeit und Unendlichkeit des absoluten Sein. Entweder wir löschen in unserem Begriffsvermögen die Begriffe der Einheit, Ewigkeit und Unendlichkeit aus, oder wir verzichten auf die Doppelsubstanz. Möglich, daß wir für den philosophischen Bedarf des Alltags uns mit dem Doppelwesen von Stoff und Kraft zurechtfinden, jedoch, sobald wir auf die Einheit, Ewigkeit und Unendlichkeit des Geistes zu reflektiren beginnen, tritt uns dieses Dualwesen hindernd in den Weg, denn der Menschengeist will zur Ruhe kommen und diese Ruhe findet er nur in der Einheit.

So wenig wie wir uns für den Stoff, für Stoff und Form als Weltsubstanz entscheiden können, noch weniger können wir uns für die reine Form und für die Idee als Weltsubstanz entscheiden. Zunächst gibt es keine reine und einheitliche Form, sondern nur Formen; auch gibt es keine Formen an und für sich, sondern nur als Gestaltungs- und Erscheinungsweisen des Stoffes. Stoff ohne Form ist denkbar, nicht aber Form ohne Stoff. Und der Form gegenüber ist der Stoff das Primäre.

Es widerstreitet auch aller menschlichen Denkmöglichkeit und aller Erfahrung, daß der Begriff zum Stoffe, zum Materiellen

sich verwandeln könne. Weder kann eins aus dem andern hervorgehen noch in das andere übergehen. Aber vielleicht gibt es ein Etwas, aus welchem sich alles materielle Sein ableiten und das sich ebenso gut mit allem Geistigen zu widerspruchloser Einheit verbinden ließe. Es gibt nur zwei Möglichkeiten, entweder Stoff oder Kraft. Der reine form- und kraftlose Stoff kann schon seiner inneren Widersprüche wegen nicht einmal sein eigenes Dasein behaupten, noch weniger kann er die Grundlage alles Weltdaseins werden. Bleibt uns doch nur die eine Annahme: die Kraft ist die Substanz

Im ersten Augenblick wäre man versucht anzunehmen, daß Rülf den geistesgewaltigen Leibniz kopiert. Daß eine gewisse Verwandschaft zwischen Leibniz und Rülf besteht, läßt sich nicht in Abrede stellen. Sowohl Leibniz als Rülf gehen von der Tätigkeitsäußerung und von der Energie aus. Als Energetiker konnte Rülf nicht anders als in der Kraft die Weltsubstanz zu erblicken. Aber darin unterscheidet er sich von Leibniz; während Leibniz unendlich viele Kräfte und ebensoviele individualisirte Substanzen annimmt, setzt der Monist Rülf nur eine einzige Kraft als Weltsubstanz. Die eine Kraft, die eine Weltsubstanz. In Bezug auf die Wesenheit der Kraft, stimmt Rülf mit Leibniz überein. „Die Kraft ist die Tätigkeit.“[1])

Die Kraft als Substanz gesetzt, führt nicht zu jenen Widersprüchen, wie es bei dem Stoffe, bei der Form, bei der Idee der Fall ist. Dazu kommt noch, daß die Kraft empirisch begriffen, erkannt werden kann. „Kein Werden und keine Bewegung, kein Sein und Scheinen, hinter denen als ihre Ursächlichkeit nicht irgend eine Kraft sich verbirgt“.[2])

Der Einwand, daß noch bis jetzt kein Mensch die Kraft gesehen, daß sie unfaßbar und unnahbar ist, ein fast unqualifizirbares Sein, vermag nicht die Annahme, daß sie die Ursubstanz ist zu entkräften. Ihre Unfaßbarkeit bezeichnet nur ihr materielles, geistiges Wesen. Aus ihrer Wirkung schließen wir auf ihre Wesenheit. Wo Wirkung da Kraft, und die Kraft ist nicht blos die Ursache aller Wirkungen, sondern alles Wirklichen; und

---

[1]) ibid Bd. 1, S. 283. —

[2]) ibid Bd. 1, S. 264.

so hat auch die Kraft im Gegensatz zum Stoffe ihre eigene Verwandschaft zum Geist. Während zwischen Stoff und Geist kein Kompromiß denkbar ist, selbst wenn er mit Kraft ausgestattet, bekunden Kraft und Geist in allen Aeußerungen und Beziehungen ihre Zusammengehörigkeit. „Die Kraft ist der Geist als tätige und wirksame Ursache, der Geist ist die Kraft als Ursache aller Tätigkeit und Wirksamkeit“.[1]). Und somit sind Kraft und Geist nicht nur verwandt, sondern sie sind identische Begriffe und Beziehungen.

Man könnte gerade so gut sagen, der Geist sei die Substanz der Welt, aber mit dem Unterschiede, daß der Geist als Kraft und Substanz noch ohne Bewußtsein und nur aus der inneren Notwendigkeit seines Wesens heraus, wirkend gedacht wird. Wären Kraft und Geist nicht etwas identisches, sondern etwas verschiedenes, so könnte die Kraft niemals das Geistige bewirken und der Geist niemals kräftig und tätig sein. Allein die Tatsache, daß die Kraft sich immer in geistiger und der Geist sich immer in kräftiger Weise äußert, rechtfertigt die Annahme, daß Geist und Kraft identisch sind. Wir unterscheiden nur aus diesem Grunde zwischen Kraft und Geist, weil wir die Kraft in objektivem, den Geist in subjektivem Leben anzuschauen gewohnt sind. Aber in höchster Instanz muß sich das Subjektive und Objektive als ein Identisches darstellen.

Die empirische Erfahrung belehrt uns, daß es viele Kräfte gibt, speziell, wenn wir aus den materiellen Wirkungsweisen auf ihr Wesen schließen. Das mag Leibniz veranlaßt haben eine Fülle von Kräften anzunehmen. Aber genauer betrachtet gibt es nur eine einzige Kraft, daß sie uns in verschiedenen Formen und Variationen entgegentritt, darf nicht auf ihre Vielheit geschlossen werden, denn sobald die Kraft imstande ist, eine ganze Welt aus sich hervorzubringen, so muß sie auch notgedrungen in den verschiedenen Wirkungsweisen sich zu produziren vermögen. Wenn es nur eine Welt gibt, vielmehr ein All, so kann es auch nur eine Kraft geben, und weil es eine Kraft gibt bedarf es keiner prästabilirten Harmonie des Alls. „Aus der Einheit

---

[1]) ibid Bd. 1, S. 266.

der Kraft folgt die Welteneinheit mit Notwendigkeit, wie andererseits die Welteneinheit auf Einheit der Kraft hindeutet“.[1])

Man darf nicht die Kraft mit ihren Wirkungsweisen identifiziren. Die eine reine Kraft ist die Imaterielle, die geistige Wesenheit und diese bleibt sich immer gleich. Reine Kraft ist unterschiedslose Kraft und unterschiedslose Kraft ist die reine Kraft. Sich von einander unterscheidende Kräfte, sind keine Kräfte mehr, sondern Wirkungsweisen der einen Kraft.

Was Rülf hier von der Kraft aussagt, bestätigen die letzten Resultate der exakten Wissenschaft. Heute betrachtet die moderne Naturwissenschaft die großen bewegenden Kräfte wie Licht, Elektrizität, Wärme, Magnetismus sowie die chemischen Affinitäten, als Aeußeruungen und Modifikationen ein und derselben Kıaft. In den verschiedenen Wirkungsweisen der Kraft sind nur die Substitutionen und Umformungen der einen Kraft zu sehen. Die Naturwissenschaft gelangte somit zu dem Gesetz der Erhaltung der Kraft. Wie die Materie unvernichtbar und die großen Materialmassen nur einem Wechsel unterworfen, an ihrer Quantität aber nichts einbüßen, so auch die Kraft, die jenen Form- und Erscheinungswechsel, in und an der Materie hervorbringt, immer stabil bleibt und weder an ihrer Qualität noch an ihrer Quantität etwas verliert. Sie erleidet wohl Aenderungen an ihrer Qualität, aber keine Spur von Kraft kann verschwinden, sie kann sich weder vermindern noch vermehren.

Von der Einheit der Kraft kommen wir direkt auf die Bestimmung ihrer Wesenheit. Was ist die Kraft? Bisher haben, mit Ausnahme von Leibniz alle Philosophen sich auf ihre formale Begriffsbestimmung ausgesprochen, sie als ein rein formales Agens angeschaut. Tatsächlich ist die Kraft auch eine materielle Wesenheit und zwar ist sie das materielle Wesen der Welt. Die Kraft als Substanz der Welt ist auch die Materiatur der Welt; also noch schärfer ausgedrückt, sie ist keine negative, sondern eine positive Bestimmung. Die Kraft tritt nie ohne Materie in die Erscheinung. Eine kraftlose Materie kennen wir nicht, erst die Kraft regelt die Tätigkeit, lenkt und bestimmt ihr Wesen. Eine andere Annahme würde uns alle chemischen, physikalischen, mechanischen und organischen Prozesse als Rätsel

[1]) ibid Bd. 1, S. 268.

erscheinen lassen. Die Frage ist nicht, ob die Materie noch etwas außer der Kraft, sondern ob der Stoff noch etwas besonderes außer der Kraft ist. Die Frage nach dem Wesen des Stoffes ist identisch mit der Frage nach dem Wesen seiner Atome. Die Atome sind aber ausdehnungslos, denn solange sie noch als räumlich ausgedehnt betrachtet werden, geht auch ihre Teilung weiter vor sich, aber die Atome sind als die kleinsten Teile gedacht, die nicht mehr teilbar sind. Da sie ausdehnungslos sind, sind sie auch reine Kraftpunkte. Sie entbehren wohl der Consistenz, sind aber durchaus nicht ohne Resistenz, weil keine Kraft ohne Resistenz ist. Der Widerstand ist die primitivste Form der Kraft. Also nur soviel wissen wir vom Stoff, und gerade die Naturwissenschaft weiß ihm keine anderen Eigenschaften beizulegen. Und hier treffen Kraft und Stoff zusammen und zwar als identische Wesen. Die Materie gewinnt erst ihre Consistenz, wenn die Möglichkeit der Kraft in die Wirklichkeit tritt, die Kraft sich in Kräfte umsetzt, die zusammen ein greifbares und zusammenwirkendes System von Kräften ausmachen. Die Consistenz ist die Räumlichkeit der Materie, sowie auch ihre Undurchdringlichkeit. Vermöge dieser Räumlichkeit und Undurchdringlichkeit versagt sie anderen Kräften und Stoffen den Durchgang. Hier sammelt sich Kraft und Gegenkraft, hier geht die Individuation und Formation des Stoffes vor sich. Der Stoff ist also nichts anderes als die consistent gewordene Kraft. Die Kraft als Stoff hat somit keine Eigenschaft als die Consistenz, und diese bezeichnet schon die Kraft in der ersten Potenz. Nur als Kraft ist sie die reale Möglichkeit, die Potenzialität und Dynamität, und so wirkt sie potenziell weiter. Die Consistenz erwirkt zunächst ihre Vereinigung zu einer massiven Körperlichkeit und dieselbe Consistenz bewirkt weiter auch Bewegung der Weltkörper. Und was ist diese Bewegung anderes als eine Wiederholung desselben Gesetzes, das dem Atom zu Bildung dieser Massen den Antrieb gab? Denn alles strebt nach Consistenz, eines strebt dem andern zu, das Kleine strebt zum Großen hin, das es nicht erreichen kann, und so dreht sich eins nm das andere in Kreisbewegung.

Die eine Kraft als Weltsubstanz ist noch das reine In-sich, An-sich und Für-sich sein, ein vollkommen Unbestimmbares und

erst in ihren Accidenzen erlangt sie Gestalt, Leben, Modifikation und Individuation. Unter Accidenz versteht Rülf nicht das an — und durch — sich Zufällige, so etwas Zufälliges gibt es nach Rülf garnicht, sondern unter Accidenz versteht Rülf das Allgemeine und Motivirte in der Form des Zufälligen. Diese Accidenz ist die notwendige Erscheinungsform der Substanz, und die Accidenz ist auch die verwirklichte Substanz, oder die Substanz in ihrer Wirklichkeit. Substanz und Accidenz sind nicht an- sich verschieden, sondern während die Substanz ein ewig in ihrer Selbstidentität verharrendes Wesen ist, ist die Accidenz ein unruhiges, aus sich stets herausgehendes Wesen, und beide verhalten sich zueinander, wie Möglichkeit zur Wirklichkeit, wie Innerliches zum Aeußerlichen, wie Kraft zur Betätigung. Die Substanz ist die Accidenz in ihrer Dynamität, die Accidenz ist die Substanz in ihrer Aeußerlichkeit und Wirklichkeit.

Wie Spinoza für seine Substanz zwei Attribute kennt, so Rülf für seine Substanz zwei Accidenzen, Stoff und Form. Der Stoff ist die erste Accidenz der Substanzkraft, denn der Stoff ist die veräußerte Kraft und alles äußere Sein ist accidentelles Sein und zwar schon wegen seiner quantitativen, an keinem Ort und zu keiner Zeit feststehenden Beschaffenheit. Der Stoff ist sozusagen der Mediatisator der Kraft, durch ihn wird die innere Kraft in die Aeußerlichkeit in- und überführt. Alle Qualitäten der Kräfte werden im Stoffe verwirklicht. Außer der Allkraft, die eine rein in — sich, an — sich und für — sich seiende und bleibende Kraft ist, sind alle Stoffe Kräfte und alle Kräfte Stoffe. Als Stoff beginnt die Kraft ihren Lebenslauf, aber alle Kräfte sind Atomkräfte und somit Stoffe.

Die zweite Accidenz der Kraft ist die Form. Jede Wirkung ist zunächst nur Aeußerung, ein Heraustreten in die Wirklichkeit und Erkennbarkeit. Die Wirkung ist als Aeußerung und Aeußerlichkeit eine Form. Die Form ist eben die Qualität und als solche die Accidentialität. Erst durch die Form tritt der Unterschied der Dinge zu Tage. Die Form ist es, die regiert wird und wodurch das Ding in seiner Qualität sich herstellt, und eben die Form ist es, die uns die Skala des Werdens und des Wechsels vorstellig macht. Gleich dem Stoff ist auch die Form ein Ver-

änderliches, ergo ein accidentelles Sein. Allein die Accidenz der Form unterscheidet sich von der Accidenz des Stoffes dadurch, daß der Stoff nicht durch sichtbare Erscheinungsweisen sich qualifizirt, also eine unqualifizirbare Aeußerlichkeit, und dennoch nicht wie die Kraft ein unfaßbares und spirituelles Vermögen, während die Form die reine Qualität ist. Nicht wie der Stoff greifbar, sondern sichtbar. Beide Accidenzen der Kraft streng auseinandergehalten, erweist sich der Stoff als die räumliche, die Form als die zeitliche Accidenz. Raum und Zeit sind äußere reale Möglichkeit schlechthin, aber Möglichkeit ohne Wirklichkeit. Die beiden Accidenzen Stoff und Form stehen wie angedeutet, in engster Verwandschaft zu Raum und Zeit. Der Raum ist es, in dem sich die Kraft äußert und sich zum Stoffe verdichtet, die Zeit ist es in der die Kraft in allen metamorphosen Formen sich ausprägt. Raum und Zeit sind daher nicht Dinge an — sich, losgelöst von Stoff und Form, sondern die realen Möglichkeiten des Temporalisirens und Lokalisirens von Stoff und Form. Die Möglichkeit Stoff und Form zu lokalisiren und temporasiren, ist nicht a priori und an sich Möglichkeit von Raum und Zeit, denn a priori sind sie an- und für — sich nichts, weil sie keine Wirklichkeit haben können. „Die Raum und Zeit innewohnende Möglichkeit, ist nicht ihre, sondern die Möglichkeit der Kraftäußerung, die nach außen hin projizirte innere Möglichkeit der Allkraft“.[1])

Stoff und Form treffen sich in ihren Eigenschaften als Accidenzen der Weltsubstanz in ihrer Einheit als Ding. Also die Hauptweise, in welcher die Substanz sich accidentell verwirklicht, ist das Ding. Im Ding ist räumliche und zeitliche Accidenz zugleich. Nur am Ding nehmen wir die doppelte Accidentialität wahr. „Der Gegenstand an welchem sich dieser Wechsel und Wandel vollzieht, ist das Ding. Alle Veränderungen in Raum und Zeit, in Stoff und Form treffen nur das Ding, weil weder reine Stoffe noch reine Formen vorkommen, sondern nur die Beiden in ihrer Vereinigung aller Dinge“.[2]) Kants Behauptung, daß wir die Dinge an sich garnicht kennen können, muß unter dem Hinweis zurückgewiesen werden, daß man uns nicht die Berechti-

---

[1]) ibid Bd. 1, S. 287.
[2]) ibid. Bd. 1, S. 288.

gung absprechen kann, in diesem geformten Stoffe die wahren Dinge zu sehen. Genauer betrachtet erscheint hier das Ding als die oberste Accidenz aller andern, weil sie die Vereinigung aller Accidenzen darstellt.

In seiner Lehre vom Ding hat Rülf das Sein mit dem Denken harmonisch ausgesöhnt. Da sich das Dasein aus Sein und Werden zusammensetzt, so hat es einen tieferen Sinn, daß das Ding, die verkörperte Accidenz die Mutter aller Dinge ist. Stoff und Form bilden das accidentelle Sein, andernfalls es gäbe überhaupt keine Dinge. „Die Accidenz ist die Verwirklichung der Substanz“.[1])

Aus dem, aus Form und Stoff bestehenden Ding und aus der weiteren Zusammensetzung der Dinge, oder mit Rülf gesprochen, aus der, in den Weltkörpern consistent gewordenen Kraft, weitet und breitet sich das unserem Auge sich offenbarende Leben aus und schreitet in der Bildung von Materie und seiner Organisation in verschiedenen Abstufungen fort, bis sie, die Kraft endlich im Bewußtsein alles dessen, was sie geleistet und leisten kann, wieder zu sich selbst kommt. Aber das alles ist, um es nochmals scharf zu betonen, nicht ein Spiel von Kräften, sondern ein Ausfluß der Kraft, ein Werk der Allkraft. Was ist nun das Wesen dieser Allkraft? An sich diese Allkraft, die Potenz uneingeschränkter Möglichkeiten, oder die Dynamis alles bewirken zu können. Dies alles ist sie an sich, für die Welt jedoch ist sie mehr als das. Sie ist die volle Aktualität und Energie. Und somit ist die Allkraft die Allwirksamkeit, die Allwirksamkeit umsomehr als es menschlich undenkbar ist, daß die Kraft zu einer Zeit untätig und unwirksam sein kann. „Das Wesen der Allkraft besteht eben darin, vermöge und vermittelst der Allwirksamkeit sich an jedem Punkte des Daseins zu lokalisiren, zu individualisiren und zu diskontinuiren“.[2]) Demnach ist Kraft Wirksamkeit und Allkraft, Allwirksamkeit. Wie es keinen leeren Raum in der Natur gibt, so gibt es keine unwirkende Kraft. Es gibt auch keine latente, sondern consistente Kräfte. Allkraft ist Allwirksamkeit und Allwirkung. Das muß betont werden, weil in

---

[1]) ibid. Bd. 1, S. 288.

[2]) ibid. Bd. III, S. 164.

diesem Begriffe die Allwirksamkeit und Allwirkung der Allkraft ausgesagt wird, daß eine jede Einzelkraft ein Ausdruck der Allkraft ist, daß Alle für Eine schaffen und wirken, daß die Einen in die Anderen übergehen können. Die Allkraft ist die Einheit, die die Vielheiten bestimmt, und, daß die Vielheit und Vielartigkeit nichts anderes ist als die Verwirklichung der in der Allkraft liegenden Möglichkeiten. Ferner bedeutet die Allkraft als Allwirkung, daß sie an jedem Punkte des Alls, im Größten und im Kleinsten sich entfaltet. Diese punktuell munutiös wirkende Kraft, wird nun dadurch zur Allkraft, indem sie überall in jedem Punkte wirksam ist. Diese Allkraft, welche mit der Allwirksamkeit identisch ist, ist auch eine bewußte Kraft. Dies beweist schon, in Bezug auf die anorganische, das Atom, auf die organische Welt, der Keim. Keim und Atom haben wir als die punktuelle Allkraft anzuschauen. Diese Kraftpunkte sind mit der Möglichkeit ausgestattet, bis zu einem gewissen Grad, sich in den Besitz des Vermögens der Allkraft zu setzen. Die Allkraft, die diesen Besitz austeilt, muß doch selbst besitzen, was sie spendet. Die Allkraft ist die Aktualität des Seins, ihre Aeußerungen verdichten sich zu Dingen und füllen den Raum aus. Aber die Allkraft ist nicht nur die Aktualität des Seins, sondern auch des Bewußtseins. Das Bewußtsein definirt Rülf folgendermaßen: „Das Bewußtsein ist nichts anderes als das bewußtgewordene Licht der äußeren Welt, welches sich der inneren Welt mitgeteilt, welches von dieser aufgenommen und in den Brennpunkt des Geistes versetzt worden ist“.[1]) Erst unter dem Eintritt des Bewußtseins, wird sich das Individium des Unterschiedes zwischen äußerer und innerer Welt bewußt.

Die äußere Welt ist die Natur. Die Natur ist die Welt ohne Bewußtsein, die einfache dingliche Welt. Die innere Welt aber ist die Welt des Bewußtseins und analog mit diesen beiden Welten in ihrer Ganzheit und Vollkommenheit. Die Welt könnte nie als Ganzes zusammengefaßt und ergriffen werden, nie als Ganzes in unserem Bewußtsein entstehen, wenn sie nicht ein Ganzes wäre. Das Weltbewußtsein ist vollständig conform mit dem Selbstbewußtsein. Das Ich hat ein Bewußtsein, weil es ein

---

[1]) ibid. Bd. 1, S. 198.

Ganzes ist, denn kein Bewußtsein ohne ein Ganzes, und so haben wir ein Bewußtsein von der Welt, weil sie ein Ganzes ist.

So erreicht die Rülfsche Philosophie ihren Höhepunkt in dem Selbst- und Weltbewußtsein. Alles was unser Auge sieht, was unser Ohr hört, was wir mit dem Verstande wahrnehmen und begreifen, ist nur die Aeußerung der einen Weltsubstanz, der allwirkenden Allkraft, die in buntscheckiger. variirter und differenzirter Art wirkt, und die uns durch die notwendige Tätigkeit in ihren tausendfachsten Arten, die Welt und das All gebärt und entstehen läßt.

IV. Pneumato-Monismus.

Wie das Ding der erste Markstein zum Bau des Weltgedankens, so der Begriff an sich die erste Grundlage zur Gedankenwelt. Wie das Ding Form und Stoff hat, so auch der Begriff; Begriff an sich und Ding an sich sind im Grunde genommen etwas Identisches, d. h. so lange sie in ihrem An - sich - sein verharren. Im Schoße des Uranfangs sind sie beide bloße nackte Gedanken. Das Ding im Allgemeinen und an sich ist nichts weiter als sein Begriff und der Begriff im Allgemeinen und an sich ist nichts weiter als sein Ding. Wenn sie also an sich nicht wesentlich verschieden sind, so sind sie es aber doch für uns; im Ding erkennen wir den Grundbestandteil der äußeren, im Begriff der inneren Welt. Das Ding ist der Ausgangspunkt des Weltgedankens, der Begriff der der Gedankenwelt. Wie wird denn nun das Ding zum Begriffe, das rein Aeußere zum rein Innern? Wir können diese Frage erst beantworten, wenn wir erfahren haben, wie der Begriff seinen Stoff und seine Form erhält. Der Begriff erlangt seinen Stoff mittelst der Wahrnehmung, seine Form mittelst der Vorstellung. Was Stoff, Form, Ding für den Weltgedanken sind, das sind Wahrnehmung, Vorstellung und Begriff für die Gedankenwelt. Da die Wahrnehmung dem Begriffe seinen Stoff liefert, so setzen wir mit der Wahrnehmung ein und fragen: was ist Wahrnehmung? Wahrnehmung ist „alles was bemerkt und angeeignet, was gerade so als „wahr“ und wirklich „genommen“ wird, wie es in unmittelbarem Verkehr der Sinne mit den Dingen sich darstellt“.[1]) Wahrnehmung ist also rein sinnliches Bemerken; allerdings gibt sich dieses Auffassen der Dinge in so vielen Variationen kund, als es Sinneswerkzeuge gibt. Auch sind nicht alle Wahrnehmungen gleichwertig. Uns interessirt hier nicht die Frage, ob noch außer den fünf Sinnen noch weitere existiren, die unserem Geist besonderen Wahrnehmungsstoff liefern, wir werden uns vielmehr auf diejenigen Wahrnehmungen beschränken, die uns klare Vorstellungen von den außer uns liegenden Dingen geben. Uns bleibt hier nur ein einziger Sinn übrig, der mittelst

---

[1]) ibid. Bd. II, S. 4.

seiner Wahrnehmung, der Vorstellung des äußeren Seins dienstbar ist — es ist das Auge. Nur das Auge gewährt klare und deutliche Vorstellungen von den Dingen, die anderen Sinne berichten und vervollständigen nur was wir durch den Augenschein erfahren. „Die Genesis der Gedankenwelt bedingt ein äußeres Organ für den ersten, von außen stammenden Wahrnehmungsstoff, durch welchen die Gedankenwelt Anregung und Ausbildung empfangen hat, und dieses ist, wenn auch nicht ganz ausschließlich, so doch ganz gewiß vorzugsweise das Auge".[1]) Die Wahrnehmung verstehen wir hier nicht im Sinne der physiologischen Sensibilität, auch nicht die Wahrnehmung im Sinne der Psychologie, die es besonders auf die inneren, durch die Wahrnehmung geschaffenen Zustände abgesehen hat, noch weniger meinen wir die Wahrnehmung im Sinne der Logik, die sich nur um das rein formale Wesen der Sache kümmert, uns ist vielmehr um jene Wahrnehmung zu tun, welche als innere Tätigkeit sich noch in völliger Einheit mit dem wahrgenommenen qualitätslosen Material befindet. Wir haben es hier nur auf den Stoff der Wahrnehmung abgesehen. Diese Wahrnehmung behauptet Rülf, ist die erste und unmittelbare Erkenntnis, weil sie aus dem direkten Verkehr mit der Außenwelt entsteht. Metaphysisch genommen ist die Wahrnehmung die Unmittelbarkeit und Allgemeinheit der Erkenntnis. Es kommt hier nicht in Betracht das Ich, welches wahrnimmt, weil doch selbstverständlich ein Ich zu jeder Wahrnehmung gehört, auch nicht der Gegenstand der Wahrnehmung, weil er noch in der Wahrnehmung völlig unbestimmt ist, sondern wir haben es hier lediglich mit dem Akt der Wahrnehmung in Einheit mit dem ganz allgemeinen Stoff und Inhalt des Wahrgenommenen zu tun. Nach diesem Standpunkt, die sinnliche Wahrnehmung allein als die reine, unmittelbare und allgemeine Erkenntnis gelten zu lassen, wonach dem wahrnehmenden Subjekt sowohl als auch dem wahrgenommenen Gegenstand irgend welche Bedeutung für die Erkenntnis nicht zuerkannt wird, steht Rülf mit der Hegelschen Lehre von der „sinnlichen Gewißheit des Jetzt und des Dieses" in schroffstem Gegensatz. In seiner Lehre von der sinnlichen Gewißheit, hat Hegel für die sinnliche Wahrnehmung gar keinen

[1]) ibid. Bd. II, S. 5.

Platz reservirt. Nur kommt für Hegel in Betracht das „Ich“, welches alle diese wechselnden Vorstellungen hat und das „Ist“, welches von allen diesen Vorstellungen gleichmäßig ausgesagt wird. Der Rest aller sinnlichen Gewißheit ist somit nach Hegel das Bewußtsein oder das reine Ich, das Ich als „Dieser“ und das Sein als „Dieses“. Die sinnliche Gewißheit aber als Vorstellung in uns und das Objekt der Vorstellung außer uns kommt nach dieser Hegelschen Spekulation garnicht in Betracht. Nicht die sinnliche Wahrnehmung oder Vorstellung werden hier berücksichtigt, sondern das Ich in seiner primitivsten Form als Dieser; Dieser nimmt Dieses wahr, ist das Einzige, was in allem Wechsel der Wahrnehmungen übrig bleibt. Wenn die Philosophie in der reinsten Abstraktionstätigkeit besteht, meint Rülf, ist Hegel der Philosoph par exellence, um ihm aber in seiner Lehre zu folgen, gilt es nicht nur von allem Gedankenmaterial, sondern sogar von der Abstraktion selbst, zu abstrahiren, Allein wir nehmen, sagt Rülf, die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung d. h. die unmittelbare, ob nun von außen oder innen stammende Erkenntnis von vornherein als wahr an, ohne daß wir etwa das Wahrgenommene bezweifeln, bis es seine Wahrheit erwiesen hat, denn die Wissenschaft und alle Erkenntnis kann nicht von dem Zweifel ausgehend begründet und festgestellt werden. Und der Grundsatz „de omnibus dubitandum“ kann nicht als die Voraussetzung aller Philosophie, ebensowenig wie die Hegelsche Voraussetzung, von allem zu abstrahiren gelten, weil solche Voraussetzungen unbedingt zur reinen Skepsis führen müßten. Die Annahme, daß das Denken vom Zweifel verschont bleiben, über allen Zweifel erhaben sein müßte, ist nicht richtig, denn der Zweifel verschont nicht einmal sich selbst, und da er in letzter Beziehung sich gegen sich selbst richtet und das Zweifeln bezweifelt, so kann alles Wissen nicht vom Zweifel ausgehend, bewiesen werden, sondern von der Gewißheit unmittelbarer Wahrnehmung. Die Skepsis geht von dem Standpunkte aus, da die sinnliche Wahrnehmung niemals mit ihrem Objekte, sondern mit einer anderen Wahrnehmung verglichen werden könnte, so könne auch die Uebereinstimmung des Wahrnehmens mit dem des Wahrgenommenen niemals festgestellt werden. Dieses Argument behauptet Rülf, ist nicht zutreffend, denn die Wahrnehmung vergleicht nicht, und

das wird auch nicht von ihr gefordert, sondern ein Aufnehmen des empfangenen Eindrucks. Auch Fichte würde uns dies zugeben, daß die Eindrücke von einem äußeren Anstoß herstammen. Dies beweist schon, daß es ein „Ding an sich“ geben muß; es soll das Ding an sich anders beschaffen sein, wie es sich den Sinnen präsentirt, weil durch die subjektive Anlage unserer Sinne, die objektive Beschaffenheit der Dinge alterirt wird. Ist denn die Sinnesanlage von der dinglichen Beschaffenheit unabhängig? fragt Rülf. Diese Beschaffenheit der Sinne ist jedoch von der Beschaffenheit der Dinge mit bedingt und den Dingen angepaßt. Nur vermittelst einer Anpassung an die dingliche Beschaffenheit hat der Sinn sich gebildet. Sinnliche Wahrnehmung und dingliche Beschaffenheit müßen daher vollkommen einander entsprechen. Die Unzuverläßlichkeit der sinnlichen Wahrnehmung muß zurückgewiesen werden. Für die Sicherheit der Wahrnehmung sprechen der sensus communis und der consensus gentium, und ferner die gleiche Erfahrung der unzähligen Menschen und Tiergeschlechter, welche sämtlich die Dinge in gleicher Weise wahrgenommen und von ihrer Beschaffenheit in gleicher Weise affizirt worden sind.

Die Wahrnehmung ist etwas rein Subjektives, das Wahrgenommene etwas rein Objektives und vor der Hand völlig qualitätslos. Die Wahrnehmung ist beziehungslose, wenn auch nicht bestimmungslose Auffaßung des Objekts und kann vom Subjekt noch nicht qualifizirt werden. Allein worin besteht nun diese qualitätslose Bestimmtheit? Darauf antwortet Rülf: die durch die Sinne subjektiv gewordene qualitätslose Dinglichkeit, ist das Etwas. Es ist das Etwas mit seinen räumlichen und zeitlichen Bestimmungen als das Hier und Jetzt, es ist ein mit Bestimmtheit Wahrgenommenes und darf mit einem andern nicht verwechselt werden.

Das Wahrnehmungsmaterial gewinnt seine Form vermittelst der Vorstellung. Daß es in uns nicht verwischt und verblaßt, verdanken wir der Vorstellung. Die Vorstellung ist die innere geistige Formirung des Wahrnehmungsmaterials, und die Vorstellung ist es auch, durch welche die Wahrnehmung qualifizirt wird, d. h. im Verhältnis zu anderen Wahrnehmungen und Vorstellungen bestimmt und unterschieden wird. Die geistige Anschauung der Vorstellung entspricht der sinnlichen Anschauung

in allen ihren Teilen und Nuancen, denn jede Vorstellung ist eine Vorstellung von Etwas, Dingen oder Tatsachen, vergangenen, gegenwärtigen oder zukünftigen. Während aber die Wahrnehmung sich auf gewisse Gegenstände bezieht, so beruht die Vorstellung rein auf sich selbst und besitzt daher das Vermögen auch andere verschiedene Wahrnehmungen zu combiniren, selbständig zu bilden. „Die Vorstellung ist das geistige Bild des sinnlich Angeschauten. Sie ist das auf Wahrnehmung bezogene oder auch nicht unmittelbar bezogene, innerliche Bild einer für sich seienden Existenz im Bereiche des Seins oder des Geschehens".[1]) Die Vorstellung hat mit der Wahrnehmung gemein, daß sie den Gegenstand in seiner Einheit und in dem Beisammensein seiner Teile, wie er sich den Sinnen präsentirt, veranschaulicht und ist daher ein zusammenfassendes Vermögen. Sie vermag aber auch aus diesem Zusammenhang heraus die einzelnen Teile hervorzuheben und abgetrennt anzuschauen. Die Vorstellung wird demnach zur Betrachtung. Die Vorstellung ist ein zusammenfassendes, synthetisches Vermögen, die Betrachtung hinwiederum ein isolirendes, analytisches Tun. Jede Vorstellung — die partikuläre der Einzelbetrachtung nicht ausgenommen — bildet ein Ganzes, an welchem sich verschiedene Teile und Merkmale unterscheiden lassen; sie sind zwar Elemente der Hauptvorstellung, müssen jedoch als selbständige Vorstellungen angesehen werden. Nicht von allen Vorstellungen sind wir gleich überzeugt, die einen treten uns klar und deutlich, die andern kommen uns minder klar und minder deutlich vor Augen. Die klaren und deutlichen Vorstellungen sind diejenigen, welche schon der Betrachtung unterzogen und in allen Teilen und Nuancen zu Bewußtsein gekommen sind. Jede Vorstellung hat einen bestimmten Inhalt, je umfassender die Vorstellung, desto reicher ihr Inhalt. Wahrnehmung und Vorstellung bilden die Bestandteile des Sensualismus. — Seit den ersten Anfängen der Philosophie hörte man stets die ewigen Klagen über Sinnestäuschung, über die Unwahrheit und Unvollkommenheit sinnlicher Wahrnehmung. Das kommt daher, weil der in sich selbst versunkene Philosoph die Welt stets nur grau anzuschauen vermag. Er hielt stets das Auge verschlossen, damit kein von außen eindringender Sonnen-

---

[1]) ibid Bd. II, S. 19.

strahl ihm die blassen Gestalten in der Camera obscura seines weltabgewandten Philosophenherzens zersetze und zerstöre. In Wahrheit finden wir auch nirgends, in der ganzen Geschichte der Philosophie, mögen wir uns noch soviel umsehen, einen gesunden und konsequent durchgeführten Sensualismus. Das Auge des Philosophen, die verkörperte Idealität soll zu solcher Vergröberung der Anschauung führen? Aus diesem Grunde gab es bis Jetzt in der Philosophie nur ein Idealisiren mit verschlossenen Augen, von der Wirklichkeit wollte man nichts wissen. Was ist denn in Wahrheit dies göttliche Auge? Nichts anderes als der sich zum Sinnesorgan herangebildete Lichtstrahl. Alle Wirklichkeit unter der Sonne hat dazu beigetragen und mitgewirkt dieses Organ zu schaffen und mit Akkomodationsfähigkeit auszustatten. „Das Auge weckt den Geist aus seinem Schlummer und führt ihm die erste Nahrung zu.“[1]) In dem Auge liegt nicht das Herz, wohl aber der Geist, der bei allen seinen Wahrnehmungen zugegen ist, seine Exkursionen leitet und zu immer neuen Entdeckungsfahrten anregt. „Das Auge ist der Spiegel der Welt und das Hauptorgan für alle sensualistische Betrachtungsweise.“[2]) Von allen den großen Denkern, die einem Sensualismus das Wort gesprochen haben, steht John Locke vereinzelt da. Er hat das Grundprinzip des Sensualismus „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“ auch richtig erfaßt. Allein unter Sinn versteht Locke nicht nur den äußeren, sondern auch den inneren Sinn. Aber der innere Sinn bei Locke ist genauer betrachtet nichts weiter als der Intellekt. Woher nimmt unser Inneres seine Vorstellungen? Darauf antwortete Locke, aus der Erfahrung, welche ihrerseits wieder auf den Wahrnehmungen des äußeren und inneren Sinnes beruht, je nachdem wir durch die sinnliche Wahrnehmung von äußeren Gegenständen oder von inneren geistigen Vorgängen Kenntnis erhalten. Was ist damit gewonnen? Ist die Seele ein unbeschriebenes Blatt? Und ist sie nicht selbst eine reiche, vielvermögende Anlage? Woher die Gewißheit, daß diese Anlage selbst, nicht durch sensualistische Tätigkeit sich gebildet hat. Wenn die Wahrnehmung sich in Vorstellungen umsetzt, die Vorstellungen sich zu Begriffen gestalten, woraus der

---

[1]) ibid. Bd. II, S. 19. — [2]) ebendaselbst.

Verstand und die Vernunft Urteile und Schlüße ziehen; wenn der Intellekt alle diese inneren Vorgänge mit Bewußtsein begleitet — wo bleibt da noch Raum für einen inneren Sinn übrig? Der Sensualismus büßt seine Qualität ein, sobald er mit der Reflektions — und Bewußtseinstätigkeit vermischt und verwechselt wird. Nach Locke selbst, entsprechen selbst die aus den Wahrnehmungen gewonnenen Vorstellungen nicht immer dem Wesen der existirenden Dinge. Locke kennt primäre und sekundäre Qualitäten. Es gibt tatsächlich solche Eigenschaften, die vom Wesen der Dinge unzertrennlich sind, wie z. B. Größe, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung und Ruhe, und diese Eigenschaften sind es die Locke als „real qualities" oder „primary" bezeichnet. Aber die anderen Wahrnehmungen, die die Dinge hervorrufen, wie z. B. Farben, Töne, Gerüche u. s. w., sind nach Locke sekundäre Qualitäten d. h. sie sind keine realen Merkmale der Dinge, sondern Affektionen der Sinne. Also ohne Auge keine Farbe und ohne Ohr kein Ton. Und nun die Konsequenz: alles was durch Auge und Ohr wahrgenommen wird, soll an sich garnicht real sein, sondern sozusagen eine Sinnestäuschung. Es gibt keine Farbenherrlichkeit an sich, sondern eine illusorische Augenlust. Der Physiker sagt zwar ähnliches aus, Ton und Farbe sind nach seiner Ansicht etwas ganz anderes, als was wir in ihnen wahrzunehmen glauben, denn Töne und Farben führt er auf Luft und Aetherschwingungen zurück. Aber wir dürfen doch nicht übersehen, daß wir in Ton und Farbe die Wirkung desselben Spieles der Kräfte haben, das sich in der Gesamtkonstitution der Körper hervortut. Der Körper bildet immer in allen seinen Erscheinungen und Merkmalen, in seiner Tätigkeit und Wirkung ein einziges Aggregat verwirklichter Kräfte, welche dem Sinne ihr Vorhandensein nur so mitteilen können, wie wir sie wahrnehmen. Alles was wir wahrgenommen ist ja nur bloßer Schein, denn die Dinge selbst gehen doch nicht in unsere Vorstellungen über, sondern die Art und Weise ihrer Erscheinung. Aber daraus darf man keine Trugschlüsse ziehen. Jeder Schein deutet auf ein Sein hin. — Der Lockesche Sensualismus ist nichts anderes als ein Sensualismus ohne Sensus. Jedoch muß gesagt werden, daß sogar der Lockesche Sensualismus auf die weitere Entwicklung der Philosophie fruchtbar eingewirkt hat. Seine erste Bedeutung liegt

darin, daß er die Sinnlichkeit aller eingeborenen Idealität entkleidet hat, aber indem er ihre Eindrücke genau als optische Täuschungen hingestellt hat, hat er selbst der weiteren wissenschaftlichen Forschung den Weg verstellt. Die unheilvollen Folgen der Lockeschen Sinneslehre sind schon bei David Hume zu beobachten. Der Humesche Skeptizismus ist nur die notwendige Consequenz des Lockeschen Sensualismus. Die Nachfolger Humes haben später den Sensualismus Lockes in einen Materialismus aufgelöst, denn schon Locke hat die materielle Eigenschaft als allein den Dingen inhärirend hingestellt. Sogar ein Leibniz ist von Locke nicht ganz unabhängig. In seiner Monadenlehre weiß er sich völlig unabhängig von Locke, nicht aber in seiner Erkenntnistheorie, in der er auf Locke Bezug nimmt. Obwohl die Vorstellungen nicht von Außen in das Innere kommen, gibt es jedoch eine, dem Denken vorausgehende sinnliche Wahrnehmung, die als Vorstufe dem Denken notwendig ist. Aus den verworrenen, sinnlichen Vorstellungen bildet das Denken jene klaren und deutlichen Vorstellungen unseres Innern. Diese Vorstellungen liegen aber schon in unserem Innern bereit. Das zur Klarheit aufstrebende Bewußtsein projizirt diese zunächst verworren nach außen in das Objekt. Das Bewußtsein muß aber erst durch die äußere Wahrnehmung der Sinne geweckt werden; ist das geschehen, so können wir auch die Vorstellungen selbständig bilden, denn wir besitzen sie virtuell, nicht aber aktuell. Der Lockesche Grundsatz enthält nicht die volle Wahrheit, es soll daher heißen: „Nichts ist im Verstande, was nicht im Sinne war — außer der Vorstand selbst“. So hat denn nun Leibniz alle Erfahrung nur als einen Durchgangspunkt unsrer eigenen, inneren Entwicklung betrachtet. Nicht schöpfen wir die Vorstellungen aus der Wahrnehmung, sondern die Vorstellungen liegen ausschließlich in uns selbst, die Wahrnehmung hat sie nur hervorgerufen, nicht aber hervorgebracht und geschaffen. Kant betont Leibniz gegenüber, daß eine gewisse Rezeptivität des Geistes vorausgesetzt werden muß und daß erst durch das Vermögen der Sinnesaffektion Vorstellungen von Dingen außer uns möglich wird. In der Empfindung ist uns daher der Stoff gegeben, die Form erhält dieser Stoff aus unserem Innern. Die Wahrnehmungen und Vorstellungen sind darum unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen, denn sie können nur nach Maßgabe

der Formen unseres Anschauungsvermögens vorgestellt und wahrgenommen werden. Wir erkennen in unseren Vorstellungen nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungsweisen, wie sie sich unserm Sinne präsentiren. Allein, sagt Rülf, dieses Raisonnement will dem gewöhnlichen Menschenverstande und der gesunden Logik nicht recht beikommen. Stoff und Form können im Grunde genommen garnicht getrennt werden, da nirgends ein Stoff ohne Form, eine Form ohne Stoff vorzukommen pflegt, am wenigsten kann diese Trennung vermittelst der Vorstellung vorgenommen werden, denn in den Vorstellungen sind Stoff und Form so unmittelbar eins, daß Vorstellungsstoff und Vorstellungsform als unzertrennbar und unzerlegbar betrachtet werden dürfen. Vom Stoffe wissen wir eigentlich garnichts und wir haben auch von demselben keine Vorstellung; wir wissen nur vom Stoffe vermöge seiner Undurchdringlichkeit und seines Widerstandes. Der Gegenstand unserer Vorstellungen kann somit nur das formale Wesen der Dinge sein, und das formale Wesen der Dinge wird zum Stoffe dergestalt, daß derselbe mit seiner Form als vollständig identisch sich erweist.

Wenn heute jemand ernstlich Philosophie treiben will, so muß es seine erste Pflicht sein, an der Emanzipation der Sinne zu arbeiten. Die menschlichen Sinne, diese Fenster unserer Seele sind von jeher zurückgesetzt worden. Alle philosophische Weisheit hat damit begonnen, vor allem die Sinnlichkeit zu verbannen. Sehr viel hat auch der Einfluß der religiösen Scheu vor der Sinnlichkeit im Altertum, selbst in der Neuzeit dazu beigetragen die Sinnlichkeit zum Antichristen der Philosophie zu machen. Gibt es, so ruft Rülf aus, ein frömmeres, gottseligeres und gläubigeres Organ als das menschliche Auge. Der Hauptwahlspruch der modernen Philosophie muß lauten: Emanzipation der Sinne!

Wie das Ding eine Zusammensetzung von Stoff und Form, so der Begriff ein Kompositum von Wahrnehmung und Vorstellung. „Der Begriff ist nichts anderes als diese Vorstellung auch, aber die Vorstellung als integrirender Teil als unveränderliches Besitztum des Geistes“.[1]) Dieses Besitztum ist das Ding, die Sache, das

[1]) ibid Bd. II, S 31.

Objekt, das vom Sein zum Wissen, vom Aeußeren zum Inneren geworden ist. Der Begriff ist die generelle Zusammenfassung alles Wesenhaften in und an den Einzelexistenten. Die Vorstellung verhält sich zum Begriff wie das Vorübergehende und Wechselnde zum Feststehenden und Bleibenden, wie das Provisorische zum Definitiven, wie der Schein zum Sein. Die Vorstellung ist die Form der Einzelheit, der Begriff, die der Allgemeinheit. Das Einzelne wird, nachdem es Begriff geworden, in die Allgemeinheit aufgenommen, durch dieselbe bestimmt und begrenzt und zum dauernden Besitztum des Geistes umgewandelt. Der Begriff nimmt seinen Ursprung sowohl im Sein als auch im Denken; seine Besonderheiten und Einzelheiten stammen aus dem Sein, die Verallgemeinerung derselben ist das Werk inneren Begreifens. Im Begriffe finden sich Inneres und Aeußeres, Denken und Sein in analoger Form und Weise zusammen. Das objektive Sein und das begriffliche Denken sind im Grunde etwas Verschiedenes, es wäre nicht zu begreifen wie Eines mit dem Andern in Beziehung treten könnte. Diese Beziehungen von Denken und Sein werden erst durch die Sinne hergestellt; die Sinne führen die von Außen empfangene Wahrnehmung dem Innern zu. Allein die Vorstellung aus der Wahrnehmung ist stets Einzelheit und dem Denken völlig unangemessen und es müßten alle die aufgenommenen Einzelheiten dem Gedächtnisse wieder entschwinden, wenn sie nicht durch die allgemeine Form des Denkens fixirt und festgehalten würden. Während einer vieltausendjährigen Erfahrung hat das Innere gelernt, sich eine klare Vorstellung von dem angeschauten formalen Wesen der Sache zu machen. Ob die Form der Allgemeinheit und die Fähigkeit der Generalisation eine eingeborene oder angezüchtete, ist für uns weiter ohne Belang. Die Wahrnehmung folgt nur der schöpferischen Künstlerschaft der Natur, die alles in tausendfältiger Art darzustellen vermag. Aus langer Erfahrung und Beobachtung der Dinge in allen ihren Erscheinungsformen, ist das Spezielle und Allgemeine genau und richtig erkannt worden. Wahrnehmung und Vorstellung sind die Bestandteile des Begriffes, wie Stoff und Form die Bestandteile des Dinges. Aus der Wahrnehmung erhält der Begriff seinen Stoff, aus der Vorstellung seine Form. Seinem Wesen nach ist der Begriff das Allgemeine, Beständige und Vollkommene in allem Sein. In der Gedankenwelt

kommt der Weltgedanke zu seiner inneren geistigen Ruhe. „Der Begriff ist das geistig reproduzirte Ding“.[1]) Der Begriff ist zwar das Allgemeine und Beständige, darf aber nicht mit der Substanz identifizirt werden, wie es Hegel getan hat; vielmehr ist der Begriff das Subjekt und die bleibende Unterlage nicht für alles Wissen, sondern für alles Sein. Als bleibende Unterlage für alles Wissen ist auch der Begriff gleich der Substanz, ein festes, ruhiges Verharren. Von Wissen und Begriff, ist der Begriff das Primäre. — Kein Begriff ohne Wissen, behauptet Aristoteles, das richtigere wäre — kein Wissen ohne Begriff. Das Wissen muß aus dem Begriffe, nicht aber darf der Begriff aus dem Wissen hergeleitet werden. „Der Begriff ist das Subjekt, an welches sich alle die Aussagen knüpfen, wodurch das Sein in das Wissen und schließlich in die Wissenschaft übergeführt wird“.[2]) Allein wie verhält sich Begriff zu Substanz? Sind nun Begriff und Substanz gleichbedeutend, wie Hegel angenommen hat, oder ist der Begriff bloß die logische Ausdrucksform des substantiellen, realen Sein? Wir müssen uns für das Letztere entscheiden, wie oben angedeutet, fehlen dem Begriff alle jene die Substanz kennzeichnenden Eigenschaften, wie z. B. Einheitlichkeit, An — sich — sein und von aller Anschauungsweise unabhängige Objektivität. Als Subjekt betrachtet ist der Begriff allerdings, um mit Trendelenburg zu sprechen: die substantielle Form eines geistigen Inhalts. Der Geist ist ein bewußtes Wesen und hat mit dem verwirklichten geistigen Wesen der unbewußten Substanz nichts gemein. Der Begriff ist, wie gesagt Subjekt, aber in keiner Weise Substanz. Der Begriff ist vielmehr Träger aller Prädikate und dem Dinge analog mit seinen Eigenschaften und Tätigkeiten. Allein der Begriff unterscheidet sich vom Ding wie der Geist von der Substanz. Der Begriff ist im Gegensatz zum Dinge nicht an räumliche und zeitliche Bedingungen geknüpft. Der Begriff vergegenständlicht neben den Dingen, auch ihre Stoffe und Formen, ihre Eigenschaften und Kräfte; sogar die reinen Qualitäten und Wesenheiten des Geistes werden in begrifflicher Einheit verselbständigt. Die Logik verneint die Identität von

---

[1]) ibid. Bd. II, S. 33.

[2]) ibid. Bd. II, S. 38.

Allgemeinheit und Begriff und das mit Unrecht, denn es gibt auch im Begriff Abstufungen und zwar von der banalsten Einfachheit bis zur individuellsten Feinheit. Ist ein Begriff so allgemein, daß ihm nichts feineres und individuelles anhaftet, dann geht er in der Allgemeinheit verloren, anderenfalls geht die Allgemeinheit in ihm auf. Der gewöhnliche Begriff ist der Artbegriff, wie es einem Dinge derselben Art zukommt. Der Idealbegriff hingegen, ist der Begriff des Besten in seiner Art; er ist nicht mehr in der Art, sondern die Art ist in ihm. Mit Hilfe jenes Idealbegriffes vom Besten, Vollkommensten wird uns erst jede Kunstschöpfung und jedes Kunstverständnis möglich. Sie verfolgt jede Spezialisirung in der Kunst aus dem Allgemeinen heraus, ebenso jede Beurteilung eines Kunstwerkes aus dem Begriffe des Allgemeinen und Besten. Der Begriff sucht zwar das Einzigste und Eigenartigste auszudrücken, jedoch in uns ist der Begriff stets das Allgemeine, wie das Allgemeine der Begriff ist. Der Begriff ist das Allgemeine, nicht aber das Reine, denn jeder Begriff hat eine gegenständliche Unterlage und Beziehung, so kann von einem völlig gegenstandslosen Begriffe nicht gut die Rede sein. Ebenso verhält es sich mit den abstrakten Begriffen, denn auch sie beruhen auf Wahrnehmungen und Vorstellungen wie der Begriff des konkreten Dinges. Der abstrakte Begriff höherer Potenz, er ist nicht mehr der von Dingen und Tatsachen einfache unmittelbare Begriff, sondern der aus Begriffen entnommene Begriff. Ein weiter potenzirter Begriff ist der mathematische Begriff. Die mathematischen Begriffe sind in der Tat Abstrakta, weil sie kein Analogon besitzen. Sie haben zwar keine Wirklichkeit, haben jedoch volle Anschaulichkeit. Ihren Wahrnehmungs- und Vorstellungsgrund haben sie in dem Neben- und Nacheinander der Dinge und Tatsachen, welches rein für sich genommen, als Raum und Zeit angeschaut wird. Der höchst potenzirte Begriff ist der philosophische Begriff. Unter philosophischem Begriff versteht Rülf einen rein abstrakten Begriff, der noch kein mathematischer ist. Es sind dies die Begriffe der Erkenntnis des menschlichen Geistes und Gefühls. Ferner alle Begriffe, die im Wahren, Schönen und Guten ihre Begründung finden. Der philosophische Begriff bildet in der Tat den Gegensatz zum rein exakten Begriff, weil er kein Abbild der Wirklichkeit ist, sondern die Darstellung von

Gedankendingen. Somit unterscheiden wir zwei Arten von Begriffen: den exakten Begriff, das Element der exakten Wissenschaft und den philosophischen Begriff, das Element der Geisteswissenschaft. Wenn auch der philosophische Begriff ein Begriff anderer Art ist, ist er doch in gewißem Sinne ein exakter Begriff wie jeder andere auch, denn er beruht auf derselben Voraussetzung der Wahrnehmung und Vorstellung wie jeder andere Begriff. „Die Dinge, denen die Begriffe entstammen, sind nicht isolirte, beziehungslose, rein für sich seiende Einzelsubstanzen, sondern sie gehen in Verbänden zusammen, treten in Gesellschaften auf, laßen sich untereinander vergleichen, zeigen sich tätig; eines wirkt auf das andere und empfängt von ihm gewiße Gegenwirkung, und diese Begriffe der Dinge in ihren Relationen und Modalitäten, das sind die abstrakten oder philosophischen Begriffe".[1]) Allein uns kommt es auf den Inhalt des Begriffes ebenso an wie auf seine Formen, den Inhalt des Begriffes definirt Rülf wie folgt: „Der Begriff ist das Eine und Allgemeine; seine Einheit bildet den Inhalt, seine Allgemeinheit den Umfang des Begriffes".[2]) Die vielfachen Merkmale, die im Begriffe ihre Zusammengehörigkeit und gemeinschaftliche Beziehung haben, haben im Begriff ein einheitliches Bild formirt und dargestellt, und somit ist der Begriff die Summe seiner Merkmale als einheitliche Wesenheit gefaßt. Die Merkmale sind für den Begriff, was die Eigenschaften für das Ding sind. Wie das Ding die Summe seiner Eigenschaften, so der Begriff die Summe seiner Merkmale, und daher bilden Ding und Begriff nicht im Weltgedanken, wohl aber in der Gedankenwelt eine Identität. Dem Begriff wird sein Inhalt dadurch gegeben, daß der Gedanke die dem gegenständlichen Sein entnommenen Merkmale zur Einheit zusammenfaßt. Indem aber der Begriff seinem Inhalte nach nur der Begriff eines Hauses, Baumes, Menschen ist, gehört zu seinem Umfange alles, was der Art und Zahl nach sich Haus nennt. Ding und Begriff verhalten sich zueinander wie Wirklichkeit und Wahrheit. Das Ding bestätigt den Begriff und umgekehrt der Begriff birgt das Ewige in sich selbst und scheidet daher alles Zufällige und Wechselnde aus, es

---

[1]) ibid. Bd. II, S. 44.

[2]) ibid. Bd. II, S. 47.

sei denn es handle sich um eine Bereicherung seines Inhalts. Sein Umfang entscheidet darüber, was zum Begriff hinzugekommen und hinzugenommen werden soll. Was an Umfang gewonnen, vermehrt den Inhalt, was an Inhalt gewonnen, individualisirt den Umfang. Der Begriff ist trotz seiner Biegsamkeit und Veränderungsfähigkeit immer als absolut und stabil zu fassen. Beim Individualbegriff kann ebensowenig von einer Relativität die Rede sein wie beim Generalbegriff, denn überall decken sich Inhalt und Umfang und vereinigen sich zu einem genau fixirten Gedankenbilde. Sein Umfang ist die Einheit in der Vielheit, sein Inhalt ist die Vielheit in der Einheit. Der Umfang ist das Differential, der Inhalt das Integral. Eine Stütze für seine Stabilität hat ein jeder Individualbegriff in seinem Realbegriff. Jeder Spezial- und Individualbegriff entnimmt seinen Bestand aus seinem Real- oder Generalbegriff, z. B. der Begriff Baum oder Haus ist ein Generalbegriff, der viele Specifikationen unter sich befaßt. Der Baum ist Buche, Eiche, Tanne — das sind seine Specifikationen; er ist so oder anders beschaffen — das sind seine Individuationen. Der Generalbegriff weist weniger Merkmale auf als der Spezial- und der Individualbegriff, er enthält nur die artbildenden Merkmale und läßt alle übrigen fallen. Alle diese den Inhalt bildenden Specificationen und Individuationen des Begriffes werden getragen von einem Grundbestandteil, der sich um so umfassender substanzirt, je mehr sich die Einzelheiten abstreifen, und je mehr wir uns in die höheren Regionen der abstrakten Begriffe erheben. Der Begriff kann daher mit Recht als die geistige Substanz betrachtet werden. Wie jede Substanz nach Einfachheit strebt, so der Begriff; je einfacher, je kleiner der Inhalt, umso umfangreicher und umfassender. Der Begriff ist logisch gefaßt, der Ausdruck der realen Verhältnisse, er verallgemeinert sie, stabilisirt sie nnd verleiht ihnen ein unwandelbares substanzielles Dasein. Durch die Verinnerlichung wird der Begriff jedoch in eine neue, ganz andere Sphäre versetzt; er wird von der Materiatur der Dinglichkeit losgelöst, und damit wird ihm auch gleichzeitig die Fähigkeit und Möglichkeit gegeben aus der Innerlichkeit des Begriffes heraus, eine selbständige, geistige Welt zu deduziren und zu konstruiren. Ursprünglich ist der Begriff ganz und gar an die reale Erscheinung der dinglichen Welt geknüpft und das

in ihr wirkende Gesetz ist eben das konstante Merkmal, die Bestimmung des generellen Begriffes. Das Innere des Begreifens ist nichts weiter, als der geistige substanzielle Ausdruck des Aeußern, der Dinglichkeit und Tätigkeit, und somit ist die begriffliche Welt eine Wiederspiegelung der dinglichen Welt. Wie alles Sein auf der dinglichen Welt beruht, so alles Erkennen in der begrifflichen; aber alles Sein offenbart sich erst durch das Erkennen. Wenn wir das dingliche Sein erfassen wollen, dürfen wir nur einen klaren Blick in das Begriffliche tun. Solange Wahrnehmungen und Vorstellungen fortdauern, ist der Begriff noch immer von der dinglichen Welt abhängig. Mit dem Augenblick, wo sie ihre Tätigkeit einstellen, beginnt der Begriff unabhängig und selbständig sein Dasein zu behaupten, — er wird zur bleibenden, festen Gedankensubstanz. Während die Gegenstände der Erscheinungswelt in fortwährender Veränderlichkeit und Vergänglichkeit sich befangen zeigen, ist der Begriff als Ganzes und Allgemeines das sich selbst Gleichbleibende und Unveränderliche. Der konstante, substanzirte Begriff ist nicht das Primäre und Ursprüngliche, also nicht die Gedankenwelt, sondern der Weltgedanke ist das Primitive. Die Weltsubstanz ist das Primäre, die Gedanken- und Geistessubstanz das Sekundäre. Daß die Substanz in einen Begriff sich umsetzen kann, gibt Zeugnis von ihrer Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit, nicht aber davon, daß sie ihre Vernünftigkeit und Tätigkeit durch den Begriff erst empfangen habe. Der substanzielle Weltgedanke ist das Objektive, die begriffliche Gedankenwelt das Subjektive, und das Objektive geht immer dem Subjektiven voraus. Weltgedanke und Gedankenwelt haben ihren gemeinsamen Ursprung in einem Dritten.

Der Begriff ist die Summe seiner Merkmale; den Begriff in seine Merkmale zerlegen, nennen wir urteilen, d. h. die ursprünglichen Teile des Begriffes, jedes für sich in aller Bestimmtheit begreifen und benennen. „Das Urteil ist die Auflösung alles gegenständlichen Seins in lauter Begriffe“.[1]) Was ist nun das Primäre, Begriff oder Urteil? Fast sollte man annehmen — wie es von manchen Logikern behauptet worden ist — das Urteil wäre das Primäre. Da jeder Begriff das Resultat einer Anzahl

[1]) ibid. Bd. II, S. 59.

von Urteilen zu sein scheint, so ist das Urteil auch nichts weiter als eine Begriffsbildung. Dem ist jedoch nicht so, denn die erste Begriffsbildung urteilt nicht, sie ist blos ein Produkt von Wahrnehmung und Vorstellung, wodurch der Gegenstand zunächst sinnlich aufgefaßt und dann in seiner Totalität zu Bewußtsein gebracht wird. Der Begriff an welchen das Urteil anknüpft, liegt als Subjekt und Substanz dem Urteile zu Grunde. Allein die im Denken sich vollziehende Urteilung ist immer noch nicht die Vollendung der Sache; diese wird vollends erst durchgeführt, wenn das Urteil durch die Sprache fixirt ist. Das unausgesprochene Urteil ist immer noch ein totes Wesen, das noch in der Sphäre der Einzelheit steckt. Das Urteil wird erst durch die Sprache lebendig und zum Allgemeinen erhoben. Wie das Urteil nichts weiter ist als die Begriffsbestimmung, so der Schluß nichts anderes als die Urteilsbestimmung. Durch den Begriff wird die Bestimmung rein unmittelbar erkannt, somit ist der Begriff die Wirklichkeit der Erkenntnis; durch das vergleichende Urteil ist die Möglichkeit und durch den Schluß vollends ist die Notwendigkeit derselben, und so wird mit dem Schluß alle Erkenntnis erschlossen und beschlossen.

Die Erkenntnis.

Unsere Erkenntnis besteht nicht in der Vermehrung und Bereicherung unseres Wissens durch neue, von außen her aufgenommene Wissensmomente. Die Erkenntnis arbeitet nicht für die Ergänzung unserer Erfahrung, sondern für ihre Aufklärung und Verständigung. „Die Erkenntnis ist das Bewußtsein von der Uebereinstimmung all der getrennten Elemente des Seins und Wissens, welche aus dem Gegensatze des Allgemeinen und Besonderen hervorgehen, oder das Bewußtsein, daß Allgemeines und Besonderes sich vorfindet“.[1]) Wir unterscheiden zwei Arten der Erkenntnis, sinnliche, die aus der Wahrnehmung herstammt, und wissenschaftliche Erkenntnis, die sich Wissen anzueignen oder angeeignetes Wissen anzugeben bezweckt. Alle sinnliche Erkenntnis muß von der Wahrnehmung genau unterschieden werden. Die Wahrnehmung wird erst dann Erkenntnis wenn die Besonderheit

[1]) ibid. Bd. II, S. 175.

des Wahrgenommenen mit einer Allgemeinheit aus unserer Erfahrung übereinstimmt. Von der vulgären Erkenntnis muß nun auch die wissenschaftliche Erkenntnis unterschieden werden. Wissenschaftliche Erkenntnis ist reine Erkenntnis, und unterscheidet sich von der bloßen Erfahrungserkenntnis, die irgend einem praktischen Bedürfnis oder persönlichen Verlangen dient. Sie unterscheidet sich von der Erfahrungserkenntnis auch dadurch, daß sie nicht bloße sporadische, sondern systematische Erkenntnis ist. Ferner ist die wissenschaftliche Erkenntnis die rein theoretische, die empirische dagegen, die rein praktische Erkenntnis. Und somit ist die wissenschaftliche Erkenntnis, Erkenntnis um ihrer selbst willen. Allein da die Uebereinstimmung von Allgemeinem und Besonderem, von Erkanntem und noch zu Erkennendem nur im Geiste gefunden werden kann, so ist alle Erkenntnis nur geistige Erkenntnis. Trotzdem müssen jedoch sinnliche und geistige Erkenntnis streng auseinander gehalten werden. Wir unterscheiden zwischen Erkenntnis a priori und a posteriori. Diese Unterscheidung ist eine ganz andere als die vorhergehende Unterscheidung, in erfahrungsmäßige und wissenschaftliche Erkenntnis. Bei der Erkenntnis a priori und a posteriori handelt es sich nicht um das Was, sondern um das Wie, nicht mehr um die Arten der Erkenntnis selbst, sondern um die Art und Weise, wie die Erkenntnis erlangt wird. Kant hat diese Unterscheidung der Erkenntnis a priori uud a posteriori zur Geltung gebracht. Die Kantsche Frage lautet: „Sind synthetische Urteile a priori möglich?“ Kant unterscheidet Urteile, die nur in der Zerlegung des Subjektes bestehen, und ihm nichts Neues hinzubringen, er nennt diese „analytische“ oder „identische Urteile“, und Urteile deren Prädikat im Subjekte nicht enthalten ist, diese nennt er „synthetische Urteile“. Was nun nach Kant den Ursprung der Erkenntnis anbelangt, unterscheidet er reine Vernunfturteile und Erfahrungsurteile, Urteile a priori und a posteriori. Urteile a priori sind auch die analytischen Urteile nach Kant, da ihre Zergliederung ein Werk der Vernunft ist. Auf die andere Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ gibt uns Kant eine ganz eigentümliche Antwort, synthetische Urteile a priori sind deshalb möglich, weil die Formen unserer Erkenntnis a priori in unserem Geiste vorgebildet und vorbereitet liegen. Der Stoff unserer

Erkenntnis, den wir von außen her empfangen, erhält erst seine Form in unserem Innern. Von einer Analogie des Innern und Aeußern des Weltgedankens und der Gedankenwelt will Kant nichts wissen; auch daß Stoff und Form sich überall vereinigt vorfinden, ist ihm nicht bekannt, und geht von der Ueberzeugung aus, daß die Dinge sich nach unsrer Erkenntnis, nicht aber sich unsere Erkenntnis nach den Dingen richten müsse, und daß nur eine intuitive Anschauung, ein schöpferisches Bewußtsein, welches, indem es die Dinge richtig erkenne, ihnen zugleich auch Wirklichkeit verleihe, die wirklichen Dinge richtig zu fassen vermöge, nicht aber ein menschliches Bewußtsein, welches bloß ein subjektives Vermögen ist, das über sich selbst nicht hinauskommt und hinauskann. Kant übersieht, sagt Rülf, daß wenn auch das Bewußtsein oder besser gesagt, das menschliche Denken kein schöpferisches ist, welches die Dinge schafft, indem es sie denkt, so erweisen sich doch die Dinge in gewissem Sinne als schöpferisch, indem sie in der geistigen Anlage des Menschen ihr Bewußtsein, ihre Sinnlichkeit und somit das Denken zum Leben erwecken. „Das Licht schafft sich sein Auge, der Schall sein Ohr und die Sinnlichkeit schafft sich ihre Geistigkeit; Inneres und Aeußeres, Sinnlichkeit und Geistigkeit, Erkennendes und Erkanntes müssen also in völliger Uebereinstimmung sich befinden“.[1]) Die Trennung und Zergliederung wäre ja ganz und gar nicht möglich, wenn nicht im Innern wie im Aeußeren, in Gedankenwelt und Weltgedanke Stoff und Form vereinigt sich vorgefunden hätten. Die Kantsche Anschauung läßt sich wohl historisch, aber nicht physiologisch und psychologisch begründen. Die Unterscheidung aber von Erkenntnissen a priori und a posteriori hat für uns keine Bedeutung mehr — eine jede Erkenntnis ist zugleich a priori und a posteriori. Rülf unterscheidet zwar zwischen Erkenntnis a priori und a posteriori, aber nur in Bezug auf das Formale wie Erkenntnisse erlangt und erworben werden. Erkenntnisse a priori und a posteriori sind daher nach Rülf die sinnlichen und geistigen Erkenntnisse; auf ihnen beruhen die Erfahrungs- und wissenschaftlichen Erkenntnisse.

Unter Erkenntnis versteht man nicht bloß Urteile und Schlüsse, denn Urteile und Schlüsse geben noch keine Erkenntnis,

[1]) ibid. Bd. II, S. 179.

wozu die volle Uebereinstimmung des Erkennenden mit dem Erkannten gehört. Unter der sinnlichen Erkenntnis verstehen wir vielmehr die Erkenntnis, welche auf Wahrnehmung durch die Sinne zurückgeführt werden muß, und dies bis zur völligen Uebereinstimmung des Wahrgenommenen mit dem Objekte der Wahrnehmung. Die gesamte Naturwissenschaft belehrt uns in den meisten ihrer Disciplinen, wie Wahrnehmung, Urteil und Schluß ohne die notwendige Uebereinstimmung des Erkannten mit seinem Objekt, noch keine wirkliche Erkenntnis bietet. Jene aber zur Erkenntnis erlangte Uebereinstimmung des Objektiven und Subjektiven, des Erkannten mit seinem Gegenstand, das ist das geistige Licht, welches uns über den Gegenstand aufklären und Erkenntnis der Wahrhaftigkeit verleihen soll. Die geistige Erkenntnis ist die Erkenntnis des Allgemeinen als Allgemeines. Sie ist die Erkenntnis der Prinzipien der Gründe und Ursachen und des ganz allgemeinen Werdens und Wirkens der Dinge. Zur geistigen Erkenntnis gehört vor allem Erkenntnis des Geistes selbst. Alle Erkenntnis des Geistes gipfelt in der Erkenntnis der Erkenntnis.

Die Geisteserkenntnis, wiewohl sie jedoch von der Erfahrung abhängig ist, ist von der Erfahrungserkenntnis wesentlich verschieden. Die empirische Erkenntnis, die auf der sinnlichen Wahrnehmung beruht, ist die ursprüngliche Erkenntnis, die Erkenntnis a priori, und geht der wissenschaftlichen Erkenntnis voraus. Denn ohne sinnliche Wahrnehmung keine Erfahrungswissenschaft, somit auch keine Geisteswissenschaft, welche sich erst vermittelst der gegebenen Tatsachen entwickeln und vervollkommnen kann.

Die Erfahrungserkenntnis als Erkenntnis a priori ist auch die Erkenntnis des Allgemeinen. Im Allgemeinen haben wir alle die Prinzipien zu allem Sein und Geschehen, zu allem Denken und Tun. Je allgemeiner, desto ursprünglicher; das Ursprünglichste ist auch das Allgemeinste. Dieses Allgemeine wurde von den meisten Philosophen auf verschiedene Weise erkannt und nachgewiesen. Das Allgemeine als Prinzip erkannten fast Alle; allein die einen suchten es in der Welt der Stoffe, die andern in der Welt der Formen, die einen im Denken, die andern im Sein. Trotz der Identitätsphilosophie der neuen Zeit, werden stets die Gegensätze vom Realen und Idealen, von Weltgedanken und

Gedankenwelt einander gegenüber bestehen bleiben. Allein wie verschieden sie auch sind, deuten sie doch beide auf eins. Weltgedanke und Gedankenwelt, Ding und Begriff verlaufen nicht ineinander, sondern nebeneinander in ewiger Wechselbeziehung. Wir können daher nur von einer Philosophie der Analogie, nicht aber von einer Philosophie der Identität sprechen. Als Prinzip ist das Allgemeine auch ebensogut Grund und Ursache. Als Prinzip bedeutet es die ersten Bedingungen für alles Sein und Denken, also das, woraus alles hervorgeht, als Grund dagegen bedeutet das Prinzip das, auf welches alles zurückgeht. „Im Prinzip haben wir die Wirklichkeit als Möglichkeit, im Grunde die Möglichkeit als Wirklichkeit gedacht und gesetzt; die Wirklichkeit als Wirklichkeit haben wir erst in der Ursache und ihrer Wirkung".[1]) Die Wirkung ist von der Ursache nicht ganz verschieden, wie Kant annimmt, sondern sie ist etwas anderes derselben Art, daher kann auch die Wirkung nicht mehr enthalten als die Ursache. Die erste Ursache schafft etwas neues, die zweite modificirt nur das bereits vorhandene, die erste ist die Wirkung im zeitlichen Nacheinander, die andere im räumlichen Nebeneinander; die erste äußert sich nur in ihrer Kraft, die zweite äußert sich auch im Kampfe. Wir unterscheiden daher zwei Arten von Ursachen: Kraftursachen und Kampfursachen. In den Kraft- und Kampfursachen erkennen wir erst die beiden größten Gesetze des Lebens und Geschehens; das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und Energie und das Gesetz vom Kampfe ums Dasein. — Alle Prinzipien der Gründe, Ursachen und Gesetze, das Allgemeine aller Dinge und Tatsachen bilden zusammen das Wesen. Das Wesen ist die innere Natur der Dinge und das sich Kundgeben in der Erscheinungswelt. Das Wesen ist darnach, im Gegensatz zu Hegel, das Bestimmte und die Bestimmung alles Sein. Dem Wesen gehörende Grund und Ursache entsprechend, unterscheiden wir ferner Grundwesen und Folgewesen, oder auch Wesen des Entstehens und Wesen des Bestehens und Geschehens. Wenn wir die Dinge und Tatsachen richtig erkennen und erkannt haben, hat sich sodann das rein Innere zum Aeußeren verwandelt. Indem wir das Wesen erkannt haben, ist es in die Erscheinung

[1]) ibid. Bd. II, S. 160.

getreten, und diese Erscheinung ist auch das Wesen selbst. Was sich zunächst unseren Sinnen präsentirt, das ist der äußere Schein, erst durch vielseitige Erfahrung wird uns klar, daß dieser Schein nicht bloßer Schein, sondern Erscheinung ist, Erscheinung einer wirklichen Wesenheit, deren Wahrheit und Wirklichkeit, Idealität und Realität in fester Uebereinstimmung sich befinden. Das Wesen an und für sich ist das Ideale, das in der Erscheinung und gleichzeitig in unsere Erkenntnis getretene Wesen ist das Reale. Allein das allgemeine Wesen in der Erscheinung ist nichts anderes als die verwirklichte Idealität, das Ideal in seinen Erscheinungsformen. Diese durch sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung in uns zu Tage getretene reale Erscheinung ist demnach auch Erkenntnis geistiger Natur.

Alle unsere Erkenntnis ist Erkenntnis geistiger Natur. Die Erkenntnis ist der Geist, aber der Geist noch in seiner Unbefangenheit und Harmlosigkeit. Diese Erkenntnis hat noch kein weiteres Interesse; sie ist die Erkenntnis in ihrer Unmittelbarkeit, die noch keinen weiteren Bereich und Besitz hat, als das eben Erkannte; es ist die Erkenntnis, welche noch nicht zu Verstand gekommen ist. Die weitere Entwicklung dieser Erkenntnis vollzieht sich mit Hilfe ihrer Fähigkeit und ihres Besitzes, welche sie bereits erlangt und erworben hat. Die Erkenntnis ist zunächst indifferente Erkenntnis oder die Erkenntnis in ihrer Indifferenz. Das Erkennen geschieht vermittelst eines Assimilationsprozesses, der die aufgenommene Nahrung der Stelle zuführt und absetzt, wo bereits ähnliche Bestandteile vorhanden sind. Plato hat Recht gehabt, wenn er das Lernen als bloßes Erinnern bezeichnete; denn da er die Ideen, welche schon im Geiste präexistieren, erst durch einen äußeren Anstoß ins Bewußtsein eintreten läßt, geht er von der Voraussetzung dieses Assimilationsprozesses aus: Gleiches wird stets durch Gleiches erkannt. Die Bedingung des Erkennens ist das bereits Erkannte, denn die Indifferenz will das an und für sich seiende Erkannte zum Ausdruck bringen; sobald sich dieses vollzogen hat, tritt die Differenz desselben in Kraft. „Die Differenz selbst ist es, welche die Erkenntnis differenzirt“.[1]) Das in die Erkenntnis Aufgenommene und Er-

[1]) ibid. Bd. II, S. 188.

kannte wird gleichzeitig durch die Erkenntnis auch bestimmt. Wie nun alle Bestimmung Unterscheidung ist, so ist alle Indifferenz auch Differenz,

Differenz und Indifferenz der Erkenntnis zeichnen sich besonders dadurch aus, daß sie nicht nur den Geist, sondern auch das Gemüt anregen. „Das Gefühl hängt mit der Differenz und Indifferenz der Erkenntnis zusammen“.[1]) Das Gefühl, welches mit der Sinneswahrnehmung unmittelbar verbunden ist, ist noch nicht Gefühl, sondern erst Empfindung; der Uebergang von Empfindung zu Gefühl geschieht erst dann, wenn wir das von dem Sinne Wahrgenommene auch mit dem Verstande ergriffen und erfaßt haben, d. h. sobald sich unsere Erkenntnis differenzirt, tritt das Gefühl auf. Aus diesem Grunde ist das Gefühl nicht das Primäre und Ursprüngliche, sondern das Secundäre; zuerst Erkenntnis, nachher Gefühl, ohne vorangegangene Erkenntnis kein Gefühl; allem Gefühl liegt Erkenntnis zu Grunde.

Der Verstand.

Differenz und Indifferenz sind nicht nur die Quellen des Verstandes, sondern der Verstand selbst. Der Verstand ist dasjenige Geistesvermögen, welches als Kopf gewöhnlich dem Herzen oder der Gefühlswelt entgegengesetzt wird, und gerade durch diesen Gegensatz bekunden beide ihre Verwandtschaft und ihren Ursprung aus ein und derselben Quelle, nämlich der Differenz und Indifferenz der Erkenntnis. „Das Gefühl ist die unmittelbare, der Verstand die vermittelte Erkenntnis“[2].) Die unmittelbare Erkenntnis nennen wir Gefühl, weil sie in der Regel von einer Empfindung begleitet ist, und nur vermöge der Erkenntnis ist sie Gefühl. Verstand und Gefühl sind zwei entgegengesetzte Elemente, denn der Verstand handelt mit Ueberlegung, das Gefühl aber empfindet bloß, d. h. es inempfindet ohne dabei zu überlegen. Der Verstand, so wird uns auch gelehrt, ist das Vermögen zu urteilen, denn die Differenz und Indifferenz, worauf der Verstand basirt, ist jene Position und Negation, woraus das Urteil hervorgeht; nicht jedoch die gleiche Position und Negation der wahr-

---

[1]) ibid. Bd. II, S. 195.
[2]) ibid. Bd. II, S. 206.

nehmenden Erkenntnis, sondern die Position und Negation im weiteren Sinne, denn das positive Urteil des Verstandes kann nur im Gegensatz zu allem Negativen zu Stande kommen. Der Verstand reflektirt, denkt nach und urteilt aus dem eignen Innern, aus sich selbst, denn ihm sind bereits Wahrnehmungen, Urteile und Schlüsse zur Voraussetzung gegeben.

Kant hat Sinnlichkeit und Verstand als Gegensätze hingestellt, das ist jedoch nicht zutreffend. Sinnlichkeit und Verstand sind keine Gegensätze, sind nichts Verschiedenes, sondern der Verstand ist dieselbe Sinnlichkeit auf einer höheren Stufe der Entwicklung. Wohl aber sind Gefühl und Verstand Gegensätze, denn das Gefühl ist die unmittelbare, der Verstand die vermittelte Erkenntnis, das Gefühl ist Empfindung, der Verstand Ueberlegung. Das Gefühl ist subjektiv, der Verstand objektiv; ihren Ursprung jedoch haben beide gemein in einer Quelle, in der Sinnlichkeit. Indem Kant den Verstand der Sinnlichkeit entgegensetzt, betrachtet er den Verstand als das selbständige Vermögen der Erkenntnis, zu der das gesammte geistige Vermögen, wie Bewußtsein und Vernunft gehören und hinzukommen. Durch diese Verwechslung, meint Rülf, kann nur eine Verwirrung der Begriffsbestimmungen unserer logischen Funktionen geschaffen werden. Auch die Vorstellung ist nach Kant nicht die Vorstellung einer Wahrnehmung, sondern ein Akt der Spontanität und hat mit der vorausgegangenen sinnlichen Wahrnehmung nichts gemein. Der Verstand ist die Einheit der Apperzeption, das a priorische Vermögen alle diese ihm gegebenen Vorstellungen zu verbinden und zu verknüpfen. Somit ist ohne Verstand auch gar keine Vorstellung möglich. Rülf ist mit Kant in diesem Punkte einig, daß ohne Verstand keine Vorstellung; allein die Umdrehung des Satzes, ohne Vorstellung kein Verstand, hat für uns ganz dieselbe Bedeutung, denn die Vorstellung der Wahrnehmung hat erst den Verstand wecken und ausbilden müssen, bevor er in seiner Spontanität sich hat bewähren können. Die synthetische Einheit des Bewußtseins, sagt Rülf, ist ja auch wie Kant behauptet, „die objektive Bedingung aller Erkenntnis". Sie ist aber nur die Voraussetzung der Erkenntnis, nicht aber die Bedingung aller Wahrnehmungen und Vorstellungen, denn diese haben ihre Bedingungen im wahrgenommenen Objekte selbst.

Auch die Lockesche Lehre vom Verstande könnte uns wenig befriedigen, denn sie enthält den Widerspruch in sich selbst. In unserem Verstande, sagt Locke, ist nichts Angeborenes; „Nihil est in intelctu, quod non fuerit in sensu“; der Geist ist gleich einer unbeschriebenen Tafel. Alle unsere Erkenntnisse erlangen wir durch den äußeren und inneren Sinn, durch Sensation und Reflexion; die Vorstellungen von Dingen und Eigenschaften erlangen wir durch den äußeren Sinn, die Vorstellung von unseren eignen, geistigen Zuständen und Tätigkeiten gewinnen wir durch den inneren Sinn. Allein die Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Sinn enthält einen Widerspruch, wenn die Reflextion auf die Sensation nicht zurückgeführt werden kann, so haben wir doch wieder in der Reflextion ein dem Geiste angeborenes Vermögen, das eine Welt aus sich selbst bildet und gestaltet.

Alles was uns in der Erkenntnis entgegentritt, ist zunächst ein völlig Gleichgültiges, Unbestimmtes und Indifferentes. Tritt nun aber der Verstand hinzu, so hört es auf ein Unbestimmtes zu sein, es wird bestimmt, differenzirt und unterschieden. „Der Verstand ist das Vermögen, das Geschiedene zu verbinden und das Verbundene zu scheiden“. — „Der Verstand ist das Vermögen, das Indifferente zu differenziren und dasselbe in allen seinen verschiedenen und unterschiedenen Qualitäten und Beziehungen kennen zu lernen“.[1]) Zunächst zeigt uns der Verstand das Ganze in seinen Teilen und die Dinge in ihren Eigenschaften, sie gehören nicht zur Gedankenwelt, sondern zum Weltgedanken. Allein der Verstand besitzt das Vermögen, alles in Urteile zu zerlegen und in Begriffe zu fassen, wodurch sich das Ganze mit seinen Teilen, das Ding mit seinen Eigenschaften vereinigen, dabei auch in Verkehr mit den geistigen Funktionen, ja sogar mit dem Verstande selbst setzen kann. Die Urteile des Verstandes sind nicht bloß unterscheidende, sondern zu gleicher Zeit, auch in gleicher Weise verbindende und beziehende, denn der Verstand unterscheidet an den Dingen ihre Eigenschaften und bringt diese dadurch nicht nur in Beziehung mit den Dingen selbst, sondern auch mit allen Eigenschaften von gleicher und verschiedener

---

[1]) ibid. Bd. II, S. 217.

Art. „Der Verstand dringt in die Gegenstände ein, bestimmt sie mit ihren sämmtlichen Eigenschaften, zerlegt sie in alle ihre Teile, zeigt sie uns in allen ihren Beziehungen, sowohl zu sich selbst, als auch zu allem andern, zur ganzen Welt, zur Allheit des Seins“.[1]) Dadurch daß der Verstand alles zu verstehen, zu ergründen und zu erkennen trachtet, könnte man fast glauben, der Verstand gehe in alles Sein ein; allein der entgegengesetzte Fall ist der richtige: Alles Sein ist in den Verstand eingegangen. „Im Weltgedanken kommt der Verstand zur Welt, in der Gedankenwelt kommt die Welt zu Verstand“.[2]) Der Verstand ist das induktive Vermögen, welches von der gegebenen Einheit des einzelnen Dinges ausgeht und von hier aus alle seine Eigenschaften, Teile nnd Beziehungen des Ganzen zu erkennen sucht, darnach ist der Verstand nicht nur das Vermögen der Induktion, sondern auch die Induktion selbst. Der Verstand ist auch das analytische Vermögen, oder das Vermögen alles Erkannte des einzelnen Gegenstandes wie auch der ganzen Welt, als eine Einheit und ein Ganzes zu erkennen und zu erfassen. Der analytische Verstand ist daher auch der höchste Verstand.

Die Vernunft.

Unter Vernunft versteht Rülf das Vernehmen der doppelten Wahrheit in subjektivem und objektivem Sinne. Das subjektive Vernehmen der Wahrheit wurzelt in der Einsicht, daß unser Erkenntnisvermögen uns nicht täuscht. Das objektive Vernehmen der Wahrheit gipfelt in der Einsicht, daß die Wahrheit des Seins und Geschehens bis zu einem gewißem Maße und Grade in Erkenntnis übergegangen ist. Zwischen Erkenntnis der Wahrheit und Wahrheit der Erkenntnis ist eigentlich gar kein Unterschied vorhanden, das subjektive und objektive Vernehmen der Wahrheit ist ein und dieselbe Sache, weil uns die Erkenntnis niemals ohne Wahrheit, die Wahrheit niemals ohne Erkenntnis sein darf. „Die Wahrheit der Erkenntnis ist die Uebereinstimmung des

[1]) ibid. Bd. II, S. 221.

[2]) ibid. Bd. II, S. 222.

Erkennens mit dem Erkannten; die Erkenntnis der Wahrheit ist die Uebereinstimmung des Erkannten mit der Erkenntnis“.[1]) Bei Kant kommt die objektive Wahrheit der Erkenntnis garnicht in Betracht, er glaubt davon gänzlich absehen zu dürfen. Kant hat es daher lediglich auf die subjektive Wahrheit der Erkenntnis abgesehen, weil mit der Wahrheit der Erkenntnis auch die Erkenntnis der Wahrheit gegeben ist. Durch dieses Verfahren wurde die Kantsche Hauptphilosophie zur „Kritik der reinen Vernunft“. Allein wir wollen keine Kritik, sondern eine Wissenschaft der reinen Vernunft erzielen, und dieses Ziel erreichen wir durch die Einsicht in die Weltwahrheit und Wahrheit der Welteinsicht. Die Logiker sehen in der Vernunft nur das Vermögen zu schließen. Diese Erklärung, obschon sie nur die formale Seite auszudrücken vermag, ist jedoch nicht falsch, denn das Formale, notwendig auch das materielle Wesen der Sache enthüllen muß. Die Vernunft ist also das Vermögen zu schließen. Dieses Vermögen erlangt die Vernunft mit dem Moment, wo Begriff und Urteil zum Schlusse geworden. Der Schluß geht daher aus Begriff und Urteil hervor, aber auch der Begriff ist nicht ohne Urteil und Schluß, denn niemals ist ein völliges Begreifen einer Sache möglich, wenn es nicht durch Urteil und Schluß bereits aufgehellt und erkannt ist. Begriffliche Erkenntnis ist unmittelbare Erkenntnis der Wirklichkeit, Verstandeserkenntnis ist die der Möglichkeit, und endlich mit der Vernunfterkenntnis wird die Wahrheit und Notwendigkeit erkannt.

Der Schluß muß zunächst als die logische Form der Vernunft betrachtet werden; allein so wie kein Inhalt ohne Form, so auch keine Form ohne Inhalt. Inhalt und Form unterscheiden sich nicht wesentlich voneinander, es ist eben beides dasselbe, das eine Mal als Inhalt, das andere Mal als Form angeschaut. In der Wissenschaft der Gedankenwelt sind Form und Inhalt ein und dasselbe und können nur als solches in ihrer Einheitlichkeit betrachtet werden. Die Logik hat zwar das Recht, sich den Schluß auf seine Form hin anzusehen; allein die Gedankenwelt muß notwendigerweise im Schlusse auch das Erschlossene,

[1]) ibid. Bd. II, S. 239.

im Erschlossenen auch den Schluß in Betracht ziehen. „Das Denken wird Vernunft, die Vernunft wird Denken durch den Schluß, und mit dem Denken gleichzeitig aber auch das Gedachte. Alles Gedachte ist ein Erschlossenes, alles Erschlossene ein Vernünftiges; die Gedankenwelt ist eine Vernunftwelt, eine Intellektualwelt; ihre Form und ihr Inhalt ist eben Schluß und Erschlossenes in Eins gesetzt“.[1])

[1]) ibid. Bd. II, S. 242.

V. Psychologie.

Wie in der vorausgehenden Betrachtung über Weltgedanken und Gedankenwelt, Rülf die Einheit beider Welten in einem Ursprung nachzuweisen bemüht war, so ist auch hier in seiner Lehre von der Psyche sein monistisches Bestreben, einen einzigen Grund für das Physische sowohl als auch für das Psychische zu finden und ferner beide auch in der Wirklichkeit als nicht grundverschieden voneinander, sondern als gleiche Wesen in verschiedener Form aufzufassen. Daß der Körper, besonders der organische, denselben Ursprung hat wie die Seele, ist nun klar, da alles Körperliche aus eben denselben Kraftzentren hervorgeht aus denen auch das Geistige seinen Ursprung genommen, so kann das körperliche Wesen auch als nichts weiteres denn als Seele oder Kraft angesehen werden. Allein wir können noch nicht ohne hin feststellen und behaupten: die Seele ist Körper, wenn wir schon auch den Körper als Seelenwesen nachgewiesen haben, denn der Körper in Bezug auf die Kraft, aus der er hervorgeht, ist wirklich das, was die Seele ist, nur in einem eigenartigen Aggregatzustande. Nicht aber ist die Seele Körper, denn die reine seelische Kraft ist von dem stofflichen und körperlichen Sein völlig verschieden. Nach dieser Unterscheidung ist nunmehr die Aufgabe folgende Fragen zu beantworten. Erstens, wo endet das Körperliche und beginnt das seelische Element und zweitens, wie vollzieht sich doch die Einheit von Körper und Seele? — Das Seeliche beginnt seine Tätigkeit und Wirksamkeit da, wo das Körperliche endet, wo die Kraft, nachdem sie alle körperlichen Entwicklungsphasen durchlaufen, wieder zu sich selbst gekommen und als solche sich von allen körperlichen und stofflichen Elementen unterschieden hat. Die seelische Kraft tritt erst in die Erscheinung, wenn sie alle chemisch- physikalischen, sowie alle vegetativ-animalischen Ursächlichkeiten überwunden, um zur reinen Kraft wieder zu gelangen, und trotz aller ihrer Beziehungen zum Körper, verrichtet diese physikalische Kraft ihre Tätigkeit und Wirksamkeit ganz unabhängig und selbständig. Die seeliche Kraft wird dadurch ge-

kennzeichnet, daß sie einerseits als Kraft sich erkannt und von allem Körperlichen unterschieden, und andererseits, daß sie sich als geistige Qualität, welche ihre Wurzeln in der Selbstunterscheidung hat, kundgibt. Die Identität von Körper und Geist, welche in der Psyche selbst wahrzunehmen ist, kann durch folgende Merkmale festgestellt werden. Erstens, da alles in der Welt Existirende in welcher Form und Fassung es auch erscheinen mag, nichts weiter ist als die wirklich gewordene Kraft, so sind alle Kräfte, die psychische nicht ausgenommen, in ihrem ersten Anfang undifferenzirt, miteinander identisch. Wenn daher die Seele Kraft ist, so ist sie mit dem Körper, der auch nur aus Kraft hervorgeht, ein und dasselbe. Einen zweiten Beweis bietet uns die Tatsache der bewußt gewordenen Kraft, wobei alles Körperliche auch als Geistiges zu sich selbst gekommen und diese ihre Entwicklung wahrgenommen und erkannt hat, und drittens endlich, spricht für die Identität von Leib und Seele die Annahme, daß alles Geistige unmittelbar aus dem Körperlichen hervorgegangen und von unmerklich kleinen Anfängen zu einer abgeschlossenen, wohl unterscheidbaren Seeleneinheit und Geisteswelt sich heraufgebildet und umgestaltet hat. Diese geistige in ihren Wirkungen bloß erkennbare Kraft, welche in einer Welt von Stoffen und Formen, mechanischen und organischen Gebilden Verwirklichung gefunden hat, kommt wieder als Leben und Geist in die Erscheinung, wobei sich die körperliche und dingliche Welt zu einer Geisteswelt verwandelt. Nach dieser Betrachtung ist das Leben zugleich Seele, das Physiologische auch schon das Psychologische, und nun fragt es sich, wann und wo beginnt die psychische Tätigkeit ihre Selbständigkeit, beginnen die Lebenserscheinungen des organischen Körpers sich hervorzukehren. In den Stoffteilen des organischen Körpers begegnen wir keinen derartigen Kräften, welche wir an uns beobachten und als Seelenkräfte zu bezeichnen gewohnt sind. Bevor wir zur Beantwortung dieser Frage schreiten, haben wir uns zuerst darüber klar zu werden: was bedeutet diese Seelenkraft? „Die Seelenkraft bedeutet zunächst jene, von allen körperlichen Kräften, den mechanischen der leblosen Stoffe und organischen der lebenden Wesen genau unterschiedene Kraft; und zwar nicht nur diese unterschiedene, sondern auch die u n t e r s c h e i d e n d e K r a f t,

die von allen anderen Kräften sich dadurch unterscheidet — die Kraft der Selbstunterscheidung".[1]) Wir unterscheiden zwei Arten von Kräften, eine niedere, im Stoffe noch befangene Kraft, deren Wirksamkeit nur darin besteht, dem Stoffe zu seiner Entwicklung und Vervollkommung den Anstoß zu geben und ihn anzuregen allerlei Verbindungen einzugehn, Formen anzunehmen und Körper zu bilden, und eine höhere, rein seelische Kraft, welche selbständig in ihrem eignen Bereich ihre Tätigkeit und Wirksamkeit ausübt, und welche das Bestreben in sich birgt eine noch höhere geistige Form anzunehmen und zu einer geistigen Welt sich umzusetzen und zu gestalten. „Die Seelenkraft ist die rein geistige Kraft".[2])

Die seelische Kraft geht, wie oben erwähnt, aus dem Körperlichen hervor, und ist auch zunächst an das Körperliche gebunden, und aus diesem Grunde ist die Seelenkraft das, was wir als Psyche bezeichnen und als mit dem Körper identisch betrachten. Körper und Seele sind daher nicht voneinander verschieden, sondern was das eine in sinnlicher und stofflicher Form darstellt, bringt das andere in rein geistiger Form zum Ausdruck. Aus ein und derselben Kraft herstammend, ist das Geistige und Körperliche ein und dasselbe, in andere Form gekleidet. Das Körperliche ist auch die Seele in körperlicher Form und die Seele auch der Körper in geistiger Form. „Die Seele ist die geistige Funktionsweise des körperlichen Organismus".[3]) Wir haben uns nunmehr die andere Frage vorzulegen: Welche Kräfte sind es nun, die ersten, ursprünglichen Seelenkräfte, die als Urkräfte stets fortschreitend sich entwickeln und als Seelenleben in der organischen Welt sich kundgeben? Diese Seelenkräfte sind wohl von den Körperkräften in der anorganischen Natur zu unterscheiden, denn obschon die Materie als Kraftwesen auch als bewußtes Wesen in gewissem Sinne betrachtet werden kann, so ist sie noch lange kein lebendes Wesen; das Leben tritt erst in der organischen Welt hervor, wo es als Lebenskraft seine Tätigkeit zu entfalten beginnt, und diese organische Kraft und Tätigkeit ist auch zugleich die Lebenskraft und Tätigkeit.

---

[1]) ibid. Bd. IV, S. 80.
[2]) ibid. Bd. IV, S. 81.
[3]) ibid. Bd. IV, S. 81.

Das organische Leben und das Seelenleben stehen in steter Wechselwirkung miteinander, das eine ist an das andere gebunden, setzt sich in das andere um, und in verschiedener Form und Weise geben sich uns beide zu erkennen. Wir bezeichnen das eine als den Ausdruck des andern, und da das organische Leben und Seelenleben voneinander unzertrennlich sind, so kann auch ihre Existenz nur zu einem gleichen Zeitpunkt beginnen. Vom Standpunkte der exakten Wissenschaft aus betrachtet, sagt auch Wundt, ist die Annahme, daß die Anfänge des psychischen Lebens ebenso weit zurückreichen wie die Anfänge des Lebens überhaupt durchaus wahrscheinlich. Wenn nun die Enstehung der Seelenkraft und Lebenskraft zu gleicher Zeit geschieht, so ist das primäre und ursprüngliche Lebewesen auch das primäre und primitivste Seelenwesen, und das primitivste Seelenwesen auch das primäre Lebewesen. Als erste, einfachste Seelenkraft der ersten und einfachsten Lebewesen, wissen wir keine andere zu bezeichnen als die Empfindung; denn selbst dort auf den niedrigsten Stufen des organischen Lebens tritt diese Eigenschaft hervor, es sind dies jene eigentümlichen Contraktionen und Reaktionen, jene sensuellen Reflexe des lebendigen Organs und Organismus selbst niedrigster Ordnung, welche auf gewisse Reize und Einwirkungen reflektiren. „Die sensuellen Reflexe der primitivsten Organismen und organischen Substanzen — das sind die ersten Seelenfunktionen“.[1])

Mit der Kantschen Lehre vom Primat des Willens auf dem Gebiete alles geistigen Lebens, wonach der theoretische Verstand der praktischen Vernunft untergeordnet und der Wille als Schöpfer aller praktischen Erkenntnis, unser Wissen über alle Erfahrung hinaus erweitert, beginnt eine neue Aera in der gesammten nachkantischen Philosophie zu Tage zu treten. Wille und Vorstellung sind von nun an die alleinherrschenden Mächte der realen und idealen Welt, die Ursachen alles Entstehens und Lebens und die ersten und letzten Prinzipien aller Erscheinungen. Wille und Vorstellung sind nach Schopenhauer, Hartmann und Wundt die intellektuellen Urheber alles Lebens und sie bilden in Metaphysik, Logik und Psychologie, nach letzterem sogar in Physio-

---

[1]) ibid. Bd. IV. S. 83.

logie die Grund- und Triebkräfte. Das Hervorgehen und Hervortreten alles organischen Lebens und Wesens geschieht nach Wundt durch den, durch vernünftige Zweckvorstellungen geleiteten Willen. Schon die einfachsten und ursprünglichsten Organismen und organischen Bestände besitzen soviel Verstand um zu wissen und zu wollen, was ihnen zur Ernährung, Vervollkommnung und Fortpflanzung ihres minutiösen Lebens und Daseins zuträglich ist. Durch allmälige Willensbetätigung und vielfache Uebung, welche in der Mechanisirung ursprünglich mit Bewußtsein geübter Willenshandlungen besteht, ist im Laufe vieler Jahrtausende ein jeder Organismus entstanden. Der Entwicklungsgang von Tier- oder Pflanzenorganismus geschieht nach Wundt im Uebergang von der mechanischen Willensbewegung zur automatischen Bewegung und Betätigung. Die mechanisch-automatische Bewegung wird durch Gewöhnung zu einem gefestigten, mechanisirten Bestande bis der Organismus sich vollendet hat.

Mit dieser Wundtschen Entwicklungstheorie kann unser monistischer Denker Rülf nicht übereinstimmen, denn der Wille als treibende Kraft und Entwicklungsprinzip aller Entstehung ist doch vom organischen Körper ganz verschieden und von ganz anderer Natur als die organische Materie. Wenn nun ein, selbst garnicht ursprüngliches, mit der Materie durchaus nicht identisches Prinzip als Grund und Ursache alles Seins hingestellt werden sollte, so werden wir auf diese Weise auf den Dualismus von Geist und Materie wieder zurückgeführt. Der Wille kann nach Rülf auch aus einem andern Grunde nicht als Prinzip gelten. Ein bildungskräftiger Wille, sagt Rülf, ist weder in der anorganischen noch in den Anfängen der organischen Welt nachweisbar; er ist ein Teil des organischen Lebens, tritt aber erst auf einer späteren Etappe seiner Entwicklung hervor. Wenn der Wille als Entwicklungsprinzip alles organischen Lebens gelten sollte, so müßte er mit seinem klar ausgesprochenen Bewußtsein auch schon im Protoplasma, im Keim, in der Zelle dagewesen sein, d. h. er müßte dagewesen sein, bevor er noch vorhanden war. Auch ist es völlig undenkbar, daß der Wille mit der Macht ausgestattet sei die Artentwicklung und Artbildung, sowie alle Veränderung in der Natur nach Gefallen zu lenken oder

herbeizuführen. Der Wille kann es ebensowenig wie der Kampf ums Dasein; beide sind bloß Erziehungs — aber durchaus keine Bildungsmittel. Wenn nun der Wille nach Rülf, die Rolle der Entstehung und Entwicklung nicht übernehmen kann, so muß doch unbedingt ein anderes Prinzip als Grund und Ursache aller Entstehung und Entwicklung vom organischen Wesen und Leben an seine Stelle gesetzt werden. — Anstatt des Willens setzt nun Rülf auch hier die Kraft als Prinzip. Die mit Kraft begabte Materie, welche schon ursprünglich das Vermögen besaß, allein ihren Staub in organische Materie, alle ihre Atome und Moleküle in lebendige Keime und Zellen zu verwandeln und in ihrem Schoße alle die Millionen und Milliarden Keime, ihren Anlagen gemäß ausreifen zu lassen, ist Ursache und Urgrund des ganzen Entwicklungsprozesses. Und hierdurch wird uns auch klar die gleichartige, parallele Entwicklung und fortschreitende Vervollkommnung der Erde mit allen aus ihr hervortretenden Organismen; je entwickelter und fruchtbarer die hochgelegene Erdschicht, um so lebensfähiger und vollkommener zeigen sich die Organismen. Nun hat sich auch das tierische Lebewesen durch die beiden Triebkräfte, den Kampf ums Dasein und den Willen zu einem höher entwickelten wohlgebildeteren Geschlechte emporgezüchtet und erzogen. So gehen die beiden Reiche, das Pflanzen- und Tierreich aus Atomkräften hervor, welche Kräfte das Gesammtvermögen der Allkraft punktuell in sich zusammenfassen und alle die Gesetze zur Entstehung des unlebendigen wie des lebendigen Wesens in ihrem Schoße tragen.

Der Entwicklungsgang des seelischen Lebewesens läuft parallel mit dem des stofflichen und körperlichen; die ersten Anzeichen seelischen Lebens sind die Empfindungen. Die Entwicklung dieser manigfachen, verschiedenen Empfindungen, von den ursprünglich einfachsten bis zum komplexen und ausgebildeten, von dem ganz unvollkommenen bis zum vollkommenen und vollendeten Organismus vollzog sich in immer aufsteigender Weise; und so sind auch die Grade und Abstufungen der Empfindungen in ungeheuer großer Zahl. Schon in der anorganischen Materie lassen sich Empfindungen als Reaktionen auf Reize und Einflüsse von Luft und Licht, Elektrizität und Magnetismus feststellen. Die ersten Reaktions- und Reflexionsempfindungen

sind noch ganz ohne Wille und Vorstellung. Die höheren und höchsten Seelentätigkeiten, wie Wahrnehmung und Vorstellung, Bewußtsein und Wille entwickeln sich stufenweise erst später. Somit gelangen wir von der einfachen Reaktions- und Reflexionsempfindung zum vollkommensten Seelenleben. Im organischen Körper ist die Empfindung als die psychische Funktion nur darin beteiligt, den Organismus zu seiner höheren Entwicklung und Vollendung, zu seiner Erziehung und Ausbildung anzuregen; es kann aber weder die Empfindung noch irgend ein anderes Seelenvermögen die Entstehung und Keimentwicklung der Organismen bewirken. Die psychische Tätigkeit im organischen Wesen beginnt erst mit seiner Vollendung und nach der Umwandlung der physikalischen und organischen Kräfte in psychische. Der vollendete und wohlausgebildete Organismus verdankt seine Entwicklung und Vervollkommnung der Wirksamkeit dreier Faktoren. Erstens sind es die in den Organismen verwirklichten Anlagen und Kräfte, welche den Hauptanteil an diesem Entwicklungsprozeß nehmen; zu diesem inneren Vermögen gehören dann zweitens, die äußeren Einflüsse und Einwirkungen, wodurch der Organismus weit entschiedener determinirt und individualisirt wird, und drittens durch das Zusammenwirken beider Faktoren werden die Geister geweckt, welche die entgültige, psychische Ausbildung des Organismus herbeiführen und ihn zu einem Seelenwesen gestalten. Der mit dem Beginn des psychischen Lebens auftretende Faktor, nämlich die Empfindung, ist gleichzeitig auch das organbildende Vermögen. Wille und Vorstellung kann nicht die organbildende Triebkraft sein, denn die höhern psychischen Funktionen treten erst nach vollständiger Vollendung des organischen Wesens ein,

Aus der Empfindung entwickeln sich nach und nach auch alle anderen psychischen Kräfte; sie bilden daher das Grundvermögen, woraus der Gesammtbesitz geistiger Kapacität hervorgegangen ist. Die Wahrnehmung entsteht aus dem ursprünglichen, einfachen Reflex der Empfindung, wenn sich dieselbe in den einzelnen Sinnesorganen differenzirt und zur Wahrnehmung sich ausgestaltet hat. Wahrnehmung ist daher nichts anderes als differenzirte Empfindung, welche sich in doppelter Weise vollstreckt, nach den Organen im Allgemeinen, sowie nach ihrer qualitativen

Verschiedenheit in jedem einzelnen Organ. Alle differenzirte Empfindung ist sinnliche Empfindung; denn dieses Organ mit seinen Funktionen ist gleichbedeutend mit Sinn und Sinneswerkzeugen; und wie alle Empfindung ist auch alle Wahrnehmung sinnliche Wahrnehmung. Differenzirte Empfindung im, in der Bildung noch begriffenen Organismus ist noch keine Wahrnehmung, denn die Wahrnehmung beginnt erst mit dem fertigen Organismus, wo die Empfindung zur sinnlichen Empfindung und damit zur Wahrnehmung geworden ist.

Die Sinnesempfindung oder Wahrnehmung ist an sich ein bewußtloser Empfindungsreflex; da tritt nun im Momente der Wahrnehmung die Vorstellung hinzu, wodurch sich die Wahrnehmung bewußt wird, ihren Gegenstand genau unterscheidet und ihren Inhalt zu einem dauernden Besitze ordnet und aufbewahrt. Aus diesem Grunde wäre auch keine Wahrnehmung ohne Vorstellung möglich. Allein wie sie auch voneinander untrennbar sind, ja sogar fast identisch, sind sie doch wesentlich voneinander verschieden. Die Wahrnehmung ist ein rein Aeußerliches, die Vorstellung ein rein Innerliches; die Wahrnehmung ist ein Sinnliches und Materielles, die Vorstellung ein Geistiges und Immaterielles. Diese Verschiedenheit besteht aber nur in den Formen, in denen sie sich äußert und kundgibt; dem Inhalte nach sind Wahrnehmung und Vorstellung wesentlich ein und dasselbe; was die Wahrnehmung als Sinnesempfindung ausmacht, das bildet die Vorstellung als Seelenzustand.

Auf die Frage, wie wird Wahrnehmung zur Vorstellung, der rein äußerliche Reflex zu Bewußtsein und Wissen, oder anders ausgedrückt, wie ist es möglich, daß diese äußere sinnliche Welt sich zu einer inneren, geistigen umgestaltet, daß die Materie Geist werden kann, gibt Rülf folgende Antwort: Da nun das gesammte All aus einer Kraft hervorgegangen ist, aus einer geistigen Substanz oder Urkraft, so kann der Geist Materie, die Materie auch wieder Geist werden. Der Uebergang vom Materiellen und Stofflichen zum rein Geistigen ist nach der Rülfschen Auffassung des Wesens der Materie und des Geistes selbstverständlich; das Psychische wird zum Physischen, das Stoffliche zum Geistigen, weil die Möglichkeit beider in der sich entwickelnden und werdenden Materie bereits enthalten ist. Allein mit

dieser Erklärung ist die Frage wohl kaum gelöst und wir können uns aus dem gemeinsamen Ursprung von Körper und Geist noch nicht erklären, wie aus dem, durch Reiz und Einwirkung hervorgerufenen Sinneseindruck und der daraus entstandenen Wahrnehmung die Vorstellung, welche ein geistiges Abbild dieses Reizes ist und alle diese Eindrücke erfaßt, ordnet und zusammenhält, also von der Wahrnehmung etwas ganz verschiedenes entstehen kann? Auch die physiologische Psychologie, die die Beziehungen zwischen Leib und Seele auf experimentelle Weise zu erklären und das Verhältnis von Sinn und Sinnesreiz auf die strenge Gesetzmäßigkeit von Maß und Zahl zurückzuführen sucht, vermag kaum eine Antwort auf diese Frage zu erteilen. Denn die Tatsachen des Bewußtseins, die intellektuelle und spirituelle Umwandlung des Sinnlichen in ein Geistiges, des Physischen in ein Psychisches, der Wahrnehmung in Vorstellung bleiben uns nach wie vor völlig unklar.

Nachdem wir nun ein für alle mal festgestellt haben, daß alles aus der Kraft hervorgeht, das Geistige, um zu sich selbst zu gelangen, seinen Durchgangspunkt durch das Körperliche nehmen muß und daß der Uebergang vom Leiblichen zum Geistigen vermittelst des Empfindungsreflexes bewerkstelligt wird, so kann auf die Frage, wie wird der Empfindungsreflex zum Empfindungsmerk, oder wie werden wir inne, daß wir eine Empfindung d. h. Inneempfindung haben, die Antwort gegeben werden: dieses Innewerden der Empfindung ist in der Empfindung selbst enthalten. Die Empfindung kommt zu sich selbst, indem sie sich ihre Organe selbst schafft, nach Organen differenzirt, und im Organismus vollends wird durch die Zentralisation aller Empfindungszustände mittelst des Nervensystems die Empfindung zur Wahrnehmung. Die, durch die Zentralisation entstandene Empfindung ist auch zugleich die Empfindung der Empfindung, oder die bewußt gewordene Empfindung. Bewußte Empfindung oder Wahrnehmung ist unmittelbar auch schon Vorstellung. Wir müssen nun daran festhalten, daß jedes Organ, wie alles Irdische überhaupt, ein Kraftgebilde ist und zu allen diesen Vorgängen prädisponirt war. Alle Wahrnehmung hat ihren letzten Grund in der Sinnesempfindung; jede Vorstellung geht auf die Wahrnehmung, oder die bewußt gewordene Empfindung zurück. Der empirische Satz:

nichts ist im Intellekte, was nicht vorher im Sinne gewesen ist, enthält nach dieser Betrachtung die volle Wahrheit, daß sogar der Intellekt selbst, wie die gesamte Vorstellungswelt, seinen Ursprung nur in der Sinnesempfindung haben kann. Ein völliger Unterschied zwischen Wahrnehmung und Anschauung, kann nach Rülf garnicht sein, weil ohne Mitwirkung der Vorstellung keine Wahrnehmung und Anschauung zustande kommen könnte, und ein Sinneseindruck, durch irgend einen Vorgang, könnte niemals als Wahrnehmung und Anschauung sich kundgeben, wenn nicht von Anfang an die Vorstellung mitgewirkt hätte. Nachdem äußerer Sinneseindruck oder Empfindung in eine innere geistige Vorstellung sich umgewandelt hat und die sinnliche zur rein geistigen Welt geworden ist, beginnt die Vorstellung selbständig zu werden, mit ihrem Inhalte zu operiren, den Gegenstand der Wahrnehmung zum klaren oder minder klaren Ausdruck zu bringen und vollends aus den Bestandteilen der im Gedächtnis aufgespeicherten Vorstellungen ganz neue Phantasievorstellungen zu bilden. Zunächst erscheint die Vorstellung als treues Abbild der äußeren, sinnlichen Wahrnehmung und was in der wirklichen Welt in der Form des Stoffes und der Erscheinung vorhanden ist, das existirt in der Vorstellung als innere, geistige Empfindung. „Die Welt ist nicht meine Vorstellung, sondern ihre Vorstellung in meiner Vorstellung“[1])

Nachdem wir dergestalt den Uebergang von Wahrnehmung, oder differenzirter Empfindung in Vorstellung, und wie die äußere Erregung zur inneren Empfindung wird, uns klargemacht haben, sind wir damit schon an der Schwelle des Gefühlsvermögens angelangt. Es ist ein großer Unterschied zwischen den Empfindungen äußerer Reize und den Empfindungen innerer Vorstellungen, Reizempfindung und Vorstellungsempfindung; denn während die äußere Einwirkung der Sinnesreize dieses oder jenes Organ umfaßt, bedeutet das Innempfinden oder das Gefühl, die Apperception oder das Gewahrwerden unseres gesamten Seelenzustandes. Das Gefühlsvermögen ist in der inneren Empfindung enthalten und es trägt in sich diejenige Stimmung und Bildung welche Seele und Geist fähig machen, schon momentan zu unterscheiden und ent-

[1]) ibid Bd. IV, S. 102.

scheiden, was lebenshemmend und lebensfördernd, was angenehm und unangenehm, gut und schlecht, schön und häßlich ist. Wohlbehagen und Mißbehagen, Lebenshemmnis und Lebensförderung sind die Bestimmungen des Seelenlebens, worauf alle unsere materiellen und intellektuellen moralischen und religiösen Gefühle zurückgehen. Die Psyche ist auch gleichzeitig das Vermögen des Erkennens und Wollens und die beiden sind so eng miteinander verknüpft, daß keine Art des Erkennens ohne Gemütsbewegung, keine Gefühlsstimmung ohne Trieberregungen und Willensmeinungen denkbar sein kann. Diese Seelenzustände können trotz ihrer Abhängigkeit voneinander auch relativ selbständig vorkommen, besonders wenn sie sich vollständig von der Hyle befreit haben und aus dem rein Tierischen zum rein Menschlichen übergegangen sind. Die Scheidelinie zwischen Tier und Mensch bildet das höhere Bewußtsein, oder das Bewußtsein des Bewußtseins. Der mit Vernunft begabte Mensch vermag mehr als zu unterscheiden, denn durch seine höhere geistige Entwicklungsfähigkeit und durch das Vermögen der Sprache kann der Mensch alle seine Angelegenheiten auch in Fragen ausdrücken. Die Fragestellung ist nicht nur allein Unterscheidung, sondern sie ist die Unterscheidung der Unterscheidung für alle nur möglichen Denkoperationen. Dieses Merkmal der Unterscheidung, sich von allen Unterscheidungen auch Rechenschaft geben zu können, ist Sache der Vernunft und ein besonderer Vorzug des menschlichen Geistes. Selbsterkenntnis und Welterkenntnis sind nur einem Menschen durch die Entwicklungs- und Ausbildungsfähigkeit eigen geworden.

Mit der Differenzirung und Unterscheidung der Empfindungen und Wahrnehmungen in der Vorstellung beginnt nun auch das Gefühlsleben mitzuwirken, da alle diese Vorstellungen auf Lebenshemmung und Lebensförderung Lust und Unlust, Sympathie und Antipathie, Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit zurückgehen. Die Vorstellungen werden somit zu Gefühlen, die meist schon in den Empfindungen vorgebildet und vorbereitet sind. Zu den Gefühlen gehört auch jene Gefühlsstimmung, welche in einem gegebenen Augenblicke unser Inneres ausschließlich beschäftigt und beherrscht — es ist der Affekt. Wir bezeichnen diesen heftigen Eindruck, nach sich ziehendes, hemmendes Gefühl, als

Vollgefühl. Die Triebe haben zwar auch ihren Ursprung, wie die Gefühle in den lebenshemmenden und lebensfördernden Seelenzuständen, aber ihr weiterer Verlauf vollzieht sich in ganz entgegengesetzter Weise; denn während das Gefühl bloß einen gegenwärtigen Seelenzustand bezeichnet und ganz passiven Charakter trägt, ist der Trieb hingegen aktiver Natur, ein auf die Folge gerichtetes Verlangen und Bestreben, und den Hemmungen und Förderungen seiner Entstehung entsprechend, ist diese seine Betätigung entweder ein Streben oder ein Widerstreben. Streben und Widerstreben bilden, wie Wundt annimmt, die Grundlage aller Willenshandlungen. Alle Triebe, auch die, die aus ästhetischen und intellektuellen Empfindungen herstammen, haben ihre Wurzel in den einfachen Reizen. Und wir können diesen Entwicklungsgang von den primitivsten Aeußerungen der Reizempfindung bis zu den vollausgebildeten Tatsachen des Bewußtseins und der der ästhetischen und sittlichen Gefühle, in ganz gerader Linie verfolgen.

Der Trieb nimmt den gleichen Ursprung wie der Sinn im Streben nach dem Angenehmen und Nützlichen und im Widerstreben, was ihm unangenehm und schädlich. Sinn und Trieb stehen daher in engster Beziehung zueinander, und ebenso wie der Sinn zu seiner Entstehung und Bildung seiner Funktionen, das Angenehme und Dienliche erstrebt und das Gegenteil abweist, so sind auch alle Triebe nur Ergebnisse derjenigen Reize und Kräfte, welche zur Entstehung und Ausbildung der Sinne geführt haben. Triebe und Affekte äußern sich in der Form des Verlangens und Strebens, und wie alle Kräfte, so sind auch Trieb und Affekt Streben nach Verwirklichung. Im Unterschied von der Kraft, sind Trieb und Affekt ein der organisch-animalischen Wesenheit allein eigentümliches Streben nach Verwirklichung. Die Triebäußerungen der organisch-animalischen Wesenheit sind zunächst unbewußte und rein mechanische. Diese primitiven Triebe oder Instinkte sind, wie die Organe und ihre Funktionen mit dem Organismus verbunden und bilden einen wesentlichen Teil desselben. Der Instinkt ist wie der Trieb, die Fortsetzung der im Organismus wirkenden Kräfte. Beim Menschen werden, vermöge seiner höheren Geistesentwicklung, auch die mechanischen Triebe und Instinkte zu Intelligenzen, während beim Tier selbst

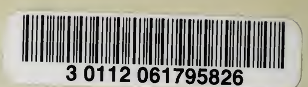
die Intelligenz noch Instinkt ist. Auch das Tier hat Bewußtsein und vermag zu unterscheiden, aber nur im Sinne des Selbstgefühls der sinnlichen Wahrnehmung und Unterscheidung; ihm geht aber das Bewußtsein der Selbstobjektivation, das Bewußtsein des Bewußtseins völlig ab. Ebenso liegt ein großer Unterschied zwischen Tier und Mensch in den Empfindungen. Es ist der gleiche Unterschied wie zwischen Empfindung und Gefühl. „Alle Empfindung des Menschen ist Gefühl; alles Gefühl des Tieres ist bloße Empfindung".[1]) Die Empfindungen, welche in den äußeren Reizen und Anregungen ihren Ursprung nehmen, werden demnach beim Menschen zu Gefühl. Das Innewerden dieser äußeren Anregung hat seinen Grund in der Vorstellung, welche die ursprüngliche Empfindung oder indifferenzirte Wahrnehmung differenzirt nnd zu Bewußtsein bringt. Die bewußte Empfindung ist die Empfindung der Empfindung; es ist die zu sich selbst gekommene, bewußt gewordene Kraft. Aus den Empfindungen entwickelt sich das Instinktgefühl, nachdem es zu Bewußtsein gekommen, zum Gefühlsvermögen; auch die ursprüngliche Instinkthandlung wird im Bewußtsein zum Willensvermögen. Das zielbewußte Handeln ist der Wille, der aus dem instinktiven Naturtrieb hervorgeht und als zielbewußter Wille in die Erscheinung tritt. Dieses zielbewußte Streben ist nur dem mit Vernunft begabten Menschen zu Teil geworden, der auch mit der Fähigkeit ausgestattet ist, seinen Willen zu veredeln und zu verfeinern, indem er seine egoistischen und physischen Triebe zum rein sittlichen Willen ausbildet und gestaltet.

Mit dieser Auseinandersetzung ist nun gezeigt worden wie aus der einen Kraft das Psychische und das Physische sich stufenweise entwickelt, und daß der Geist in aufsteigender Linie durch das Körperliche geht, um ins menschliche Bewußtsein wieder als Geist, als bewußte Kraft zurückzugelangen. Im menschlichen Intellekt haben sich nun die Instinktgefühle zu Gefühlsvermögen umgewandelt. Die Gefühle des Wahren, Schönen und Guten, haben sich erst in einer Psyche, in dem bewußt gewordenen Geist, entwickeln und ausbilden können. Auch die in der Empfindung ursprünglich noch befangene Instinkthandlung, nimmt

---

[1]) ibid. Bd. IV, S. 128.

einen weiteren fortschreitenden Entwicklungsgang und sie erreicht ihre höchste Vervollkommnung, nachdem sie sich vom Materiellen und Körperlichen befreit und im Intellekt durch Anschauung und Vorstellung zum reinen, moralischen und sittlichen Willen umgestaltet. Wille und Vorstellung sind demnach nur rein geistige Vermögen, nicht aber, wie Hartmann behauptet, Weltsubstanzen, denn für sich allein betrachtet, sind Wille und Vorstellung machtlos und vermögen nicht eine Welt zu schaffen und zu substantiiren. Und erst dann, wenn das Bewußtsein hinzutritt, werden sie aus ihrem Schlummer geweckt und zur Ausübung ihrer geistigen Tätigkeit befähigt. So hat sich denn die ursprüngliche, geistige Kraft, nachdem sie ihren Durchgangspunkt durch die schlummernde, unbewußte Materie genommen, in einer Psyche wieder erkannt, ihren Geist dort wieder gefunden und ist zu sich selbst wieder gelangt.


3 0112 061795826